
بريق الأفيون
الاغتراب في الطقوس الشيعية
الأستاذ موفق الدوري

# بريق الأفيون

## الاغتراب في الطقوس الشيعية

منشورات الإلكترونية
١٤٤٧-٢٠٢٥

# بريق الأفيون

## الاغتراب في الطقوس الشيعية

الأستاذ موفق الدوري

بسم الله الرحمن الرحيم

# المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وصحبه ومن ولاه..

أما بعد

فإن هذه الدراسة تأتي في لحظة معرفية حساسة، تتقاطع فيها أسئلة الدين مع أسئلة الوعي، وأسئلة الهوية مع أسئلة الاغتراب، في سياق اجتماعي تتضخم فيه الطقوس إلى حدٍّ يهدد بتحويل الدين من مشروع لتحرير الإنسان إلى منظومة لإعادة إنتاج خضوعه الرمزي، إن الإشكالية التي ينطلق منها هذا الكتاب ليست إشكالية وصفٍ سطحي للممارسات الدينية، بل إشكالية تفكيك البنية العميقة التي تجعل من الطقس، حين ينفصل عن المعنى، أداة لإنتاج (تدين مغترب) يعيش فيه الإنسان حالة مفارقة قاسية: كثافة في الحضور الديني، وفراغ في الوعي الديني في آن واحد.

إن عنوان هذا الكتاب (**بريق الأفيون .. الاغتراب في الطقوس الشيعية**) ليس استعارة أدبية عابرة، بل هو توصيف نقدي لحالة يصبح فيها التدين أشبه ببريق يخطف البصر لكنه يخدر البصيرة، حيث تتحول الشعيرة إلى مركز جاذبية نفسي واجتماعي، بينما يتراجع جوهر الدين بوصفه منظومة قيم ومعرفة ومسؤولية أخلاقية. وفي هذه الحالة لا يعود الدين سؤالًا عن الحقيقة، بل يتحول إلى ممارسة جماهيرية مشحونة بالعاطفة، تُنتج شعورًا قويًا بالانتماء، لكنها في

الوقت نفسه قد تُضعف القدرة على السؤال، وتقلص مساحة النقد، وتعيد تشكيل الوعي ضمن قوالب جاهزة لا تسمح بالمراجعة أو التفكيك.

إن هذا البحث ينطلق من فرضية أساسية مفادها أن بعض أشكال التدين، -حين تتضخم فيها الطقوس على حساب المعرفة - تنتج نمطًا من الاغتراب الديني لا يقل خطورة عن الاغتراب الاقتصادي أو السياسي، بل ربما يتجاوزه في بعض الحالات من حيث عمق تأثيره في تشكيل الوعي الجمعي. فالإنسان هنا لا يُسلب من عمله أو من إنتاجه المادي فقط، بل يُعاد تشكيل وعيه الديني ذاته داخل بنية رمزية مغلقة، يصبح فيها الطقس معيارًا للحقيقة، والانفعال معيارًا للإيمان، والمشاركة الجماعية معيارًا للتقوى.

ومن هذا المنظور، فإن ما نسميه في هذه الدراسة بـ (التدين الطقوسي الكثيف) لا يُفهم بوصفه انحرافًا عرضيًا عن الدين، بل بوصفه بنية اجتماعية كاملة تعيد إنتاج نفسها عبر الزمن، وتكتسب مشروعيتها من التكرار، ومن السلطة الرمزية للجماعة، ومن قوة العاطفة الجمعية التي تحيط بالممارسة الدينية. غير أن هذه القوة نفسها قد تتحول إلى مصدر للاغتراب حين تفقد القدرة على إنتاج الوعي النقدي، وحين تصبح الشعيرة بديلاً عن الفكرة، والرمز بديلاً عن المعنى، والانتماء بديلاً عن الفهم.

وفي هذا السياق، تبرز أهمية المقارنة التاريخية مع التجربة الأوروبية في العصور الوسطى، لا بوصفها إسقاطًا مباشرًا، بل بوصفها نموذجًا تحليليًا يكشف كيف يمكن للطقوس الدينية - حين تتضخم وتتحول إلى منظومة مركزية في الحياة العامة - أن تنتج أشكالًا من الوعي المغترب، حيث تصبح

الوسائط الدينية أكثر حضورًا من المعنى الديني ذاته، فقد شهدت تلك المرحلة الأوروبية توسعًا في الممارسات الطقسية المرتبطة بالمقدسات والآثار والشفاعة، حتى بات الدين في كثير من الأحيان يُختزل في شبكة من الرموز والوسائط التي تفصل الإنسان عن التجربة الدينية المباشرة، وتعيد ربطه بها عبر مؤسسات وطقوس متراكمة.

ولا يهدف هذا الكتاب إلى إعادة إنتاج خطاب المقارنة التاريخية بشكل تبسيطي، بل إلى توظيفها كأداة لفهم البنية العامة للطقس حين يتحول إلى نظام اجتماعي مغلق، إذ إن خطورة التدين الطقوسي لا تكمن في وجود الطقس ذاته، بل في اللحظة التي يصبح فيها الطقس غاية في ذاته، ويتحول فيها إلى معيار وحيد لقياس التدين، بعيدًا عن أثره في بناء الإنسان وتشكيل وعيه الأخلاقي والمعرفي.

ومن هنا فإن الإشكال الذي يتناوله هذا العمل لا يتعلق بـ (وجود الطقوس)، بل بـ(هيمنة الطقوس)، ولا يتعلق بـ (التدين) بل بـ (شكل التدين)، ولا يتعلق بـ (الممارسة الدينية) بل بـ (البنية التي تُنتج هذه الممارسة وتعيد إنتاجها)، فحين تتحول الممارسة الدينية إلى نظام مغلق من الرموز المتكررة، فإنها لا تعود مجرد تعبير عن الإيمان، بل قد تتحول إلى آلية لإعادة تشكيل الوعي نفسه داخل حدود ما هو مسموح به اجتماعيًا ورمزيًا، وهو ما يشكل جوهر الإشكال في مفهوم الاغتراب الديني.

وتتأكد إشكالية هذا البحث بصورة أوضح عند الانتقال من المستوى النظري العام إلى دراسة السياقات الاجتماعية التي يتشكل فيها التدين الطقوسي الكثيف، وفي مقدمتها البيئة الدينية الشيعية في العراق، بوصفها واحدة من أكثر

البيئات التي شهدت تراكمًا تاريخيًا للشعائر والمواسم الدينية، وتداخلًا عميقًا بين الله تعالى والاجتماعي، وبين الطقس والهوية، وبين الذاكرة التاريخية والممارسة اليومية. ففي هذه البيئة، لا يمكن فهم الدين بوصفه منظومة فكرية مجردة، بل بوصفه شبكة حية من الممارسات الرمزية التي تتجسد في الفضاء العام عبر المجالس، والمواكب، والزيارات، والطقوس الجماهيرية التي تشكل جزءًا من الإيقاع الاجتماعي ذاته.

إن هذا التكثف الطقسي - على الرغم من كونه يعكس عمق الحضور الديني في المجتمع في الظاهر - إلا أنه يثير في الوقت نفسه سؤالًا نقديًا حول طبيعة العلاقة بين الكم الطقسي والكيف المعرفي، أي بين حجم الممارسة الدينية ومستوى الوعي الذي يصاحبها، فكلما ازداد الحضور الطقسي للدين في المجال العام، دون أن يواكبه تطور موازٍ في البنية المعرفية والتأملية، نشأت إمكانية أكبر لتحول التدين إلى ممارسة جماهيرية تعتمد على التكرار والانفعال أكثر من اعتمادها على الفهم والنقد، وهنا يبدأ الدين في التحول من كونه بنية هادية للوعي إلى كونه بنية منتجة للانتماء الرمزي، حتى وإن كان هذا الانتماء منفصلًا عن الفهم العميق لمضامينه.

إنَّ خطورة هذا الاغتراب الطقسي تكمن في تحوّله إلى (مخدر فكري) ممنهج يعيد صياغة أولويات الوعي الجمعي عبر آليات نفسية واجتماعية تزيّف مفهوم الحياة الكريمة؛ حيث يشتغل الطقس هنا كـ (إزاحة تعويضية) يجد فيها الفرد المحروم من حقوقه بديلاً يمنحه شعوراً زائفاً بالتحقق والتنظيم، فتراه يستنزف طاقاته ومدخراته بسخاء لتمويل وبناء مراكز طقسية وحسينيات فارهة ومجهزة

بأحدث التقنيات، في مفارقة صارخة مع قبوله بالعيش وسط حارة تفتقر لأبسط مقومات البنية التحتية، وتضم مدرسة طينية متهالكة ومستشفى حكومياً يخلو من الأدوية الأساسية، ويتعمق مفعول هذا المخدر من خلال (تقديس المعاناة)، حيث تُستحضر المظلومية التاريخية لشرعنة البؤس الحاضر، فيُقنع الإنسان بأن غياب الخدمات والاضطرار للسير في شوارع غارقة بالأوبئة ومياه الصرف الصحي خلال المناسبات المليونية هو (ابتلاء مأجور) ومشاق روحية تزيد الثواب، بدلاً من أن تكون هذه التجمعات الهائلة أداة ضغط سياسي مطلبي لإنشاء مطارات وشبكات قطارات ومستشفيات حديثة تخدمهم طوال العام. وينتهي هذا المسار بصناعة (رضا عاطفي زائف) يفرغ شحنات الغضب والرفض للظلم والفساد داخل الحيز الشعائري عبر الدمعة أو اللطمة، ليعود الفرد بعدها مستكيناً إلى واقعه المرير، مقتنعاً بأن تأمين (طقس العزاء) أسمى وأهم من انتزاع (حق البقاء) بكرامة، مما يمنح منظومات الفساد صك غفران مفتوحاً للاستمرار في نهب مقدرات المجتمع المحكوم بالهياج العاطفي والاستسلام الخدمي.

ولا يمكن قراءة هذه الظاهرة بمعزل عن البنية التاريخية التي تراكمت عبر قرون من تشكل الشعائر وتوسعها، حيث لعبت المناسبات الدينية الكبرى، وفي مقدمتها الشعائر الحسينية، دورًا محوريًا في إعادة إنتاج الذاكرة الجماعية وبناء الهوية الدينية ، غير أن هذا البناء، حين يتجه نحو التوسع الكمي في الطقس، قد يؤدي إلى بروز نمط من التدين يعتمد على (الحضور في الشعيرة) بوصفه معيارًا

أساسيًا للانتماء، وهو ما يفتح المجال أمام تحول الطقس إلى بنية معيارية في تقييم التدين، بدل أن يكون تعبيرًا عنه.

وفي هذا السياق، يمكن ملاحظة تشابه بنيوي - لا تطابقي - مع ما شهدته التجربة الأوروبية في العصور الوسطى، حيث أدى التوسع في الطقوس الكنسية والوسائط المقدسة إلى إعادة تشكيل علاقة الإنسان بالدين، وجعلها علاقة تمر عبر كثافة رمزية ومؤسساتية معقدة، بدل أن تكون علاقة مباشرة بالمعنى الديني. إن المقارنة هنا لا تهدف إلى المساواة بين التجربتين، بل إلى إبراز آلية اجتماعية مشتركة، وهي أن تضخم الطقس في أي سياق ديني، حين لا يُضبط بالمعرفة النقدية، قد يؤدي إلى إنتاج مسافة بين الإنسان والمعنى، حتى وإن بدا في الظاهر أقرب إلى الدين وأكثر التزامًا به.

ومن ثم فإن البيئة الشيعية في العراق، بما تحمله من غنى طقسي، تقدم نموذجًا مهمًا لدراسة العلاقة بين التدين الشعبي وإمكانات تشكل الاغتراب الديني. فالحضور الكثيف للطقوس والمواسم، وما يصاحبه من انخراط جماهيري واسع، قد يسهم في ترسيخ الهوية الدينية، لكنه في الوقت ذاته يطرح سؤالًا حول مدى قدرة هذا الحضور على إنتاج وعي ديني نقدي، أو ما إذا كان يعيد إنتاج نفسه داخل دائرة من التكرار الرمزي الذي يغلب عليه الانفعال أكثر من الفهم.

وفي هذا الإطار، يصبح الاغتراب الديني ليس حالة طارئة أو خارجية، بل احتمالًا بنيويًا يتشكل داخل قلب الممارسة الدينية ذاتها عندما تتحول الشعيرة إلى غاية مستقلة، ويصبح معيار التدين مرتبطًا بمدى المشاركة الطقسية لا بمدى

تحقق القيم والمعاني. وهنا تتجلى المفارقة الأساسية التي يسعى هذا الكتاب إلى تحليلها: مفارقة أن الدين قد يكون في أقصى درجات حضوره الاجتماعي، وفي الوقت نفسه في أدنى درجات حضوره المعرفي، وهو ما يشكل جوهر الاغتراب الذي تتناوله هذه الدراسة.

ولا يمكن فهم إشكالية الاغتراب الديني في السياق الشيعي المعاصر بمعزل عن الحراك الفكري الذي نشأ داخل هذا السياق ذاته، إذ لم يكن النقد الخارجي وحده هو الذي سلّط الضوء على البنية الطقسية، بل إن جزءًا مهمًا من هذا النقد قد خرج من داخل المنظومة الفكرية الشيعية نفسها، عبر مجموعة من المفكرين الذين حاولوا إعادة قراءة التدين من زاوية عقلية-اجتماعية تتجاوز التفسير التقليدي للممارسة الدينية، وبالمقابل، تبرز أهمية التيار الذي يمكن وصفه بالتيار التنويري النقدي داخل الفكر الشيعي، والذي انشغل بإعادة مساءلة العلاقة بين النص والطقس، وبين الدين كما هو في مقاصده الأصلية، والدين كما يتجلى في الممارسة الاجتماعية اليومية.

لقد سعى هذا التيار إلى كشف المسافة التي قد تتسع بين المعنى الديني وبين أنعكاساته الشعبية، وهي مسافة لا تظهر فقط في مستوى الممارسة، بل تمتد إلى بنية الوعي ذاته ، فحين يتحول التدين إلى ممارسة طقسية كثيفة، يصبح من الضروري التساؤل عن مدى ارتباط هذه الممارسة بجوهر الرسالة الدينية، وعن الكيفية التي يمكن أن تنزلق فيها الشعيرة إلى مستوى الرمزية الاجتماعية المغلقة التي تعيد إنتاج ذاتها دون مساءلة معرفية، ومن هنا جاءت محاولات عدد من المفكرين الشيعة لإعادة التفكير في وظيفة الشعائر، ليس بوصفها غاية في ذاتها،

بل بوصفها وسائل كان يفترض أن تقود إلى بناء الوعي الأخلاقي والمعرفي للإنسان.

وبالمقابل ، يمكن رصد اختلاف واضح بين مستويات النقد داخل هذا التيار؛ فبعضه ركّز على البنية الاجتماعية للمؤسسة الدينية، وبعضه الآخر اتجه نحو نقد الطقس ذاته بوصفه ممارسة قد تنفصل عن مقاصدها، في حين ذهب اتجاه ثالث إلى تحليل علاقة الدين بالوعي الحديث، وما يترتب على ذلك من تحولات في فهم المقدسات، ومع هذا التعدد، فإن القاسم المشترك بينهم يتمثل في محاولة تفكيك حالة (التدين غير المفكر فيه) ، أي ذلك النمط من الالتزام الديني الذي يقوم على التكرار والانفعال أكثر من قيامه على الفهم والتأمل.

ومن هنا، يصبح الاغتراب الديني في هذا السياق ليس مجرد نتيجة لتراكم الطقوس، بل أيضًا نتيجة لغياب السؤال النقدي داخل بنية التدين نفسها. فكلما ضعف حضور العقل النقدي في قراءة الشعيرة، ازداد احتمال تحولها إلى ممارسة مغلقة تُنتج المعنى بدل أن تتلقاه، وتعيد تشكيل الوعي بدل أن تعبر عنه. وهذا ما يجعل بعض قراءات المفكرين الشيعة التنويريين ذات أهمية خاصة في هذا البحث، لأنها لا تقف خارج الظاهرة، بل تحاول تفكيكها من داخلها، وكشف التوتر بين الدين بوصفه رسالة تحرر، والدين بوصفه ممارسة اجتماعية قابلة للتحول إلى نظام رمزي مكتفٍ بذاته.

ومن هذا المنظور، يمهّد هذا الفصل للانتقال إلى دراسة أبرز هذه القراءات النقدية، مثل مقاربات علي شريعتي التي أعادت التفكير في علاقة الدين بالوعي الاجتماعي، وتحليلات علي الوردي التي ركزت على البنية الاجتماعية للتدين

والتناقض بين البداوة والحضارة، إضافة إلى أطروحات عبد الكريم سروش التي ميّزت بين الدين والمعرفة الدينية، وما ترتب على ذلك من إعادة فهم لحدود النص والتأويل. كما تتقاطع هذه الرؤى مع مواقف محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله في بعض جوانب نقد التصلب الطقسي والتقليد غير الواعي.

وبذلك، لا يعود النقد مجرد موقف خارجي من التدين، بل يصبح جزءًا من حركة داخلية في الفكر الشيعي نفسه، تحاول إعادة التوازن بين الشعيرة والمعنى، وبين الطقس والوعي، وبين الانتماء والاختيار النقدي، وهو ما يشكل مدخلًا أساسيًا لفهم كيف يمكن أن يتشكل الاغتراب الديني حتى داخل أكثر البيئات الدينية كثافة وحيوية.

تصل هذه الدراسة إلى ذروتها التحليلية عند محاولة تفكيك ما يمكن تسميته بـ(طقوس الاغتراب)، وهي تلك اللحظة التي لا يعود فيها الطقس مجرد وسيلة للتعبير عن المعنى الديني، بل يتحول إلى بنية مستقلة تُعيد إنتاج ذاتها داخل المجال الاجتماعي، وتفرض منطقها الخاص على الوعي الجمعي. ففي هذه المرحلة، لا يكون الإشكال في وجود الشعيرة بوصفها جزءًا من الحياة الدينية، بل في تضخمها الكمي والرمزي إلى الحد الذي يجعلها معيارًا وحيدًا للتدين، ومقياسًا رئيسًا للانتماء، ومجالًا مكثفًا لتشكيل الهوية الدينية والاجتماعية في آن واحد.

إن الطقس، في أصله الديني، يفترض أن يكون وسيلة تربوية ورمزية تساعد الإنسان على استحضار المعنى وتجسيد القيم في الفعل، إلا أن التحول الذي قد

يطرأ عليه في سياق التدين الشعبي الكثيف يؤدي إلى انقلاب هذه المعادلة؛ إذ يصبح الطقس غاية بذاته، وتصبح المشاركة فيه معيارًا للالتزام الديني بغض النظر عن مستوى الفهم أو الأثر الأخلاقي. وهنا يبدأ الاغتراب في التشكل، ليس بوصفه غيابًا للدين، بل بوصفه حضورًا مشوهًا له، حيث يزداد الدين كثافة في المجال العام، بينما يتراجع حضوره في بناء الوعي الفردي وإنتاج السلوك القيمي.

وهنا يمكن فهم بعض الممارسات الطقسية حين تنفصل عن سياقها المقاصدي، وتتحول إلى أداء جماعي متكرر، بوصفها تجسيدًا لحالة من (التشيؤ الرمزي)، حيث تتحول الرموز الدينية إلى كيانات مكتفية بذاتها، تُمارس وتُستحضر وتُعاد إنتاجها بوصفها موضوعًا مستقلاً عن المعنى الذي كانت تشير إليه في الأصل. وعند هذه النقطة، يصبح الانتماء الديني قائمًا على المشاركة في الطقس أكثر من قيامه على الفهم النقدي أو الالتزام الأخلاقي، وهو ما يعمّق الفجوة بين الشكل والمضمون، وبين الممارسة والمعنى.

ولا يمكن قراءة هذا التحول بمعزل عن البنية الاجتماعية التي تحتضنه، حيث تلعب الجماعة دورًا مركزيًا في تعزيز قوة الطقس عبر الانفعال الجمعي والتكرار الرمزي، بما يجعل من الصعب فصل الفرد عن سياق المشاركة الجماعية دون أن يشعر بنوع من الانفصال الرمزي أو الاجتماعي. غير أن هذه القوة ذاتها قد تتحول إلى عامل لإعادة إنتاج الاغتراب، حين يصبح معيار التدين هو مدى الانخراط في الطقس، لا مدى تحقق القيم التي يفترض أن يعبر عنها.

وحينئذ يصبح الاغتراب الديني في صورته الطقسية نتيجة لتراكم ثلاث عمليات متداخلة: أولها تضخم البعد الرمزي على حساب البعد المعرفي، وثانيها تحول الممارسة الجماعية إلى معيار وحيد للانتماء، وثالثها تراجع السؤال النقدي داخل بنية التدين. وعندما تتكامل هذه العمليات، يتشكل نمط من التدين يبدو في ظاهره شديد الحيوية والحضور، لكنه في عمقه يعاني من انفصال متزايد بين الفعل والمعنى، وبين الشعيرة والمقصد.

وبذلك، لا يعود الطقس مجرد تعبير عن الإيمان، بل يتحول في بعض الحالات إلى نظام مغلق يعيد إنتاج ذاته عبر الزمن، ويعيد تشكيل الوعي الديني وفق منطق الانفعال والتكرار، بدلًا من منطق الفهم والمساءلة. وهنا تتجلى المفارقة التي يتناولها هذا الكتاب: أن أشد أشكال الحضور الديني قد تكون في الوقت نفسه أكثر أشكال الغياب المعرفي عن جوهر الدين، وأن كثافة الشعيرة قد تخفي وراءها فراغًا في الوعي لا يقل خطورة عن غيابها.

وقد درست الأدبيات الأنثروبولوجية هذا النمط من الطقوس في سياقات متعددة، مثل طقوس التكفير في المسيحية القروسطية، حيث ارتبطت ممارسة جلد الذات أو التعبير الجسدي عن الألم بفكرة تطهير الروح وإعادة التوازن الأخلاقي للفرد داخل الجماعة الدينية. كما رصدت دراسات أخرى طقوس الزار في بعض المجتمعات التقليدية، بوصفها شكلًا من أشكال التعبير الرمزي عن الضغوط النفسية والاجتماعية، يتم من خلاله تحويل التوتر الداخلي إلى أداء طقوسي جماعي يتيح للفرد إعادة التكيف مع محيطه الاجتماعي.

وفي سياق آخر، تناولت بعض الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية المآتم الجماعية والطقوس العاطفية المكثفة بوصفها أشكالًا من التنظيم الانفعالي الجمعي، حيث يتم تحويل الحزن الفردي إلى تجربة جماعية منظمة، تسمح بإعادة إنتاج التضامن الاجتماعي وتخفيف حدة التوتر النفسي داخل الجماعة. وفي هذا الإطار، يمكن فهم بعض أشكال الطقوس الدينية ذات الطابع العاطفي المكثف بوصفها جزءًا من هذه البنية العامة للتنفيس الانفعالي، حيث تتجسد المشاعر في أداء جماعي منظم يمنحها معنى اجتماعيًا ويعيد توجيهها ضمن إطار رمزي محدد.

غير أن الإشكال التحليلي الذي تثيره هذه الدراسة لا يتعلق بوظيفة التنفيس ذاتها، بل بالتحول الذي قد يطرأ على هذه الوظيفة عندما تصبح الطقوس الانفعالية بنية مستقلة عن مقاصدها المعرفية والأخلاقية. ففي هذه الحالة، قد تتحول الطقوس من آلية لتخفيف التوتر وإعادة التوازن إلى بنية لإعادة إنتاج هذا التوتر بشكل دوري، بحيث يصبح الانفعال جزءًا ثابتًا من الهوية الدينية أو الاجتماعية، بدل أن يكون حالة عابرة مرتبطة بسياق معين.

ومن هنا يمكن فهم الطقوس ذات الطابع العاطفي المكثف بوصفها مجالًا مزدوج الوظيفة؛ فهي من جهة تتيح تفريغ الشحنة الانفعالية وإعادة إنتاج التضامن الاجتماعي، لكنها من جهة أخرى قد تسهم في تثبيت أنماط معينة من الوعي الجمعي الذي يربط التدين بالحالة العاطفية المستمرة، ويجعل من الانفعال معيارًا للصدق الديني. وعند هذه النقطة، يصبح الطقس أداة لإدارة العاطفة بقدر ما يصبح أداة لإعادة تشكيل الوعي، وهو ما يفتح الباب أمام قراءة

نقدية لمفهوم الاغتراب الانفعالي، حيث لا يغترب الإنسان عن دينه فقط، بل عن طريقة إدراكه لمشاعره داخل هذا الدين.

منهجياً، يقتضي هذا البحث استعمال جملة من المصطلحات المتداولة في الأدبيات المسيحية والشيعية، سواء كانت ذات أصول لاهوتية أو تاريخية أو طقسية، وهو استعمال قد يتحفظ عليه بعض القراء ؛ لما قد تحمله تلك المصطلحات من مضامين عقدية خاصة بأصحابها، ومن هنا كان لزاماً التنبيه إلى أن توظيف هذه الألفاظ في هذا الكتاب لا يراد به الإقرار بصحتها العقدية، ولا تبني ما تتضمنه من دلالات إيمانية، وإنما جاء التزاماً بالمنهج العلمي الذي يقتضي تسمية الأشياء بأسمائها المتعارف عليها في بيئاتها الدينية والثقافية، حتى يتحقق الضبط الاصطلاحي، وتنتفي مظنة الخلط أو الإسقاط.

وقد حرصنا – بقدر المستطاع – على تحقيق قدر من التوازن بين مقتضيات البحث الأكاديمي وأصول الاعتقاد الإسلامي، فلم نتوسع في استعمال المصطلحات التي توهم الإقرار بما يخالف العقيدة الصحيحة، كما لم نستبدلها بألفاظ قد تؤدي إلى تشويه المادة العلمية أو الإخلال بالدقة التاريخية ، ولذلك جاء استخدام هذه المصطلحات على سبيل الوصف والتحليل والنقل، لا على سبيل الإقرار والتسليم؛ إذ إن الباحث في الدراسات الدينية يفرق بين اللغة الوصفية التي تنقل المفاهيم - كما هي عند أصحابها - وبين اللغة المعيارية التي تعبر عن الموقف العقدي للباحث نفسه.

كما بذلنا جهداً في تجنب الألفاظ التي تحمل حكماً ضمنياً أو تزكية غير مقصودة، مع المحافظة في الوقت نفسه على المصطلحات التي استقر عليها الاستعمال العلمي في الدراسات المقارنة، إدراكاً منا أن الإفراط في التحفظ الاصطلاحي قد يوقع في اضطراب المفاهيم، كما أن التساهل في نقل المصطلحات دون ضابط قد يوقع في لبس عقدي لا يليق بباحث يلتزم بمنهج أهل السنة والجماعة.

وعليه، فإن القارئ الكريم مدعو إلى فهم جميع المصطلحات الواردة في هذا الكتاب في إطارها البحثي والمنهجي، لا في إطارها العقدي؛ فما كان منها منقولاً عن التراث المسيحي أو الشيعي ، فهو من قبيل الحكاية والوصف العلمي، لا من قبيل الإقرار أو الاعتقاد، امتثالاً لما جرى عليه أهل العلم قديماً وحديثاً في مؤلفاتهم عند عرض مذاهب الأمم والفرق، حيث يذكرون مصطلحات أصحابها كما هي، مع بقاء البراءة من مضامينها المخالفة للوحي، تحقيقاً للأمانة العلمية، وجمعاً بين الدقة الأكاديمية وسلامة المعتقد.

# الفصل الأول

# مفهوم الاغتراب

# ومفكريه

## تعريف الاغتراب :

يشكّل مفهوم الاغتراب أحد أكثر المفاهيم إشكاليةً وتعقيدًا في الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث، ليس فقط لتعدد تعريفاته وتشعب استخداماته، بل لأنه يتصل مباشرة بالسؤال الجوهري حول الإنسان: من هو؟ وما علاقته بذاته، وبمجتمعه، وبالعالم الذي يعيش فيه؟ .

إن الاغتراب، في جوهره العميق، ليس مجرد حالة نفسية عابرة أو شعور فردي بالوحدة، بل هو بنية وجودية واجتماعية مركبة تتجلى فيها مفارقة الإنسان الحديث: حضوره المادي الكثيف داخل العالم، مقابل غيابه المعنوي عن ذاته ومعناه.

لقد نشأ هذا المفهوم في سياق فلسفي أوروبي كان يعيش تحولات عميقة في فهم الدين، والإنسان، والمجتمع، حيث بدأ السؤال ينتقل تدريجيًا من البحث في (الخلاص) إلى البحث في (المعنى)، ومن العلاقة بين الإنسان والله إلى العلاقة بين الإنسان وذاته ومجتمعه وإنتاجه. ومن هنا اكتسب مفهوم الاغتراب طابعه الإشكالي، بوصفه مفهوماً يعكس أزمة في العلاقة بين الذات وموضوعها، سواء كان هذا الموضوع هو العمل، أو المجتمع، أو الدين، أو حتى الوعي ذاته.

وتُعد نظرية الاغتراب (Alienation Theory) من أبرز النظريات الفلسفية والاجتماعية التي سعت إلى تفسير حالة الانفصال التي قد يعيشها الإنسان عن ذاته أو عن مجتمعه أو عن منظومة القيم والمعاني التي تمنح وجوده غايته ، ويُقصد بالاغتراب حالة يفقد فيها الإنسان علاقته الحقيقية بما ينتجه أو

يؤمن به، فتتحول أفكاره أو أعماله أو مؤسساته إلى قوى خارجية مستقلة تهيمن عليه وتوجه سلوكه، فيغدو غريبًا عن ذاته وعن العالم الذي يعيش فيه.

ولا يقتصر الاغتراب على المجال الاقتصادي أو الاجتماعي، بل يمتد إلى المجال الديني، حيث يمكن أن تتحول العقائد والطقوس والمؤسسات الدينية من وسائل تهدف إلى تحقيق الصلة بالله وبناء الوعي الأخلاقي إلى غايات مستقلة بذاتها، فيجد الإنسان نفسه يمارس الدين من حيث الشكل، بينما يبتعد تدريجيًا عن مقاصده الروحية والأخلاقية، وهو ما اصطلح عدد من الباحثين المعاصرين على تسميته بـ(الاغتراب الديني) .

ومن حيث المفهوم فقد تناول عدد من مفكري الغرب تعريف الاغتراب، والذي لا يمكن فصله عن الطقوس المسيحية التي نشأ فيها هؤلاء المفكرون ، والذي تتداخل فيه حقول المعرفة : فهو مفهوم فلسفي الأصل، اجتماعي التوظيف، نفسي الأبعاد، وديني التطبيق في سياق الاغتراب الديني.

أما من حيث التناول والتعريف، فقد تنوعت مقاربات مفهوم الاغتراب وتعددت تعريفاته تبعًا لاختلاف الحقول المعرفية التي تناولته، وهو ما يعكس طبيعته المركبة وتداخله بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والدراسات الدينية، مما أفرز تعريفات متعددة لدى أبرز المفكرين والباحثين في هذا المجال.

يرى **هيجل** الاغتراب بوصفه مرحلة من انفصال الروح عن ذاتها أثناء تطورها التاريخي، حيث يخرج الوعي من ذاته ويتجسد في العالم المادي أو الاجتماعي، ثم يعود إلى ذاته عبر عملية الوعي الذاتي.

أما **لودفيغ فيورباخ** : فقد عرّف الاغتراب الديني بأنه: إسقاط الإنسان لصفاته الإنسانية على الإله، ثم خضوعه لهذا الإله بوصفه كيانًا غريبًا عنه.

ويرى **كارل ماركس** - وهو من أبرز منظري نظرية الاغتراب - أن الاغتراب هو حالة اجتماعية واقتصادية تنشأ عندما يفقد الإنسان سيطرته على نتاج عمله وعلى عملية الإنتاج نفسها، بحيث يتحول العمل من نشاط يعبّر عن ذات الإنسان ويحقق إنسانيته إلى نشاط مفروض يخدم قوى خارجية كالملكية الخاصة ونظام السوق. ونتيجة لذلك يشعر العامل بالانفصال عن ما ينتجه، إذ لا يعود هذا المنتج جزءًا من تعبيره الذاتي، بل شيئًا غريبًا عنه يُصادَر ويُستحوذ عليه من قبل صاحب رأس المال. كما يمتد الاغتراب عند ماركس ليشمل علاقة الإنسان بذاته وبالآخرين، حيث يفقد العمل طابعه الإنساني التواصلي، ويتحول إلى علاقة تنافس واستغلال، مما يؤدي إلى تشيؤ الإنسان ذاته وتحوله إلى مجرد أداة داخل منظومة إنتاجية ، ويربط ماركس الاغتراب الديني بالاغتراب الاجتماعي، إذ يرى أن الدين في صورته المؤسسية يعكس معاناة الإنسان الواقعية ويمنحه تعويضًا روحيًا عن بؤس حياته، لكنه في الوقت نفسه يسهم في إعادة إنتاج هذا الاغتراب من خلال تثبيت الواقع بدل تغييره، وهو ما يجعله تعبيرًا عن الحاجة الإنسانية إلى المعنى في ظل شروط مادية قاسية أكثر من كونه حلًا جذريًا لها.

ومن الناحية النفسية فإن **إريك فروم** : يعرف الاغتراب بحالة يصبح فيها الإنسان غريبًا عن ذاته، بحيث لا يعود يشعر أن أفعاله تعبر عنه، بل عن قوى خارجية (المجتمع، السوق، السلطة).

ونظرًا للأهمية التي يحظى بها علم الاجتماع في دراسة ظاهرة الاغتراب وتحليل أبعادها المختلفة، فقد أولى عدد من الباحثين والمتخصصين اهتمامًا كبيرًا بهذا الموضوع، ومن أبرزهم:

الأول : **يرى سي. رايت ميلز** – الذي يعد من أبرز علماء الأجتماع في القرن العشرين – أن الاغتراب في المجتمعات الحديثة يتجلى في شعور الفرد بفقدان القدرة على الفهم والسيطرة على القوى التي تؤثر في حياته اليومية، حيث يعيش الإنسان داخل (بنى كبرى) اجتماعية وسياسية واقتصادية معقدة لا يشارك فعليًا في توجيهها أو فهم آلياتها. ونتيجة لذلك يتحول الفرد إلى عنصر منفعل داخل المجتمع، يشعر بأنه (مفعول به) أكثر من كونه فاعلًا، مما يؤدي إلى تراجع الإحساس بالمعنى والقدرة على التأثير في الواقع الاجتماعي.

الثاني : **روبرت ميرتون** – هو عالم اجتماع أمريكي– الذي يفهم الاغتراب بوصفه نتيجة لاختلال العلاقة بين الأهداف الثقافية التي يفرضها المجتمع وبين الوسائل المشروعة المتاحة لتحقيقها، إذ قد يدفع هذا التناقض بعض الأفراد إلى الانسحاب من الفعل الاجتماعي أو إلى ممارسة سلوك (طقوسي) يلتزم فيه الفرد بالوسائل الشكلية دون إيمان حقيقي بالأهداف. وهذا النمط من السلوك يعكس حالة من فقدان المعنى والاندماج الحقيقي في النظام الاجتماعي، حيث يصبح الامتثال للمظاهر والطقوس بديلاً عن الفاعلية والإبداع، وهو ما يمثل أحد أشكال الاغتراب داخل البنية الاجتماعية الحديثة.

ويرى **بيتر بيرغر** –وهو من أبرز علماء الاجتماع في القرن العشرين – أن الواقع الاجتماعي – الديني : ليس معطىً ثابتًا بل هو بناء إنساني يتم إنتاجه

وإعادة إنتاجه عبر التفاعل الاجتماعي. حيث يوضح بيرغر أن المؤسسات الدينية، عبر عمليات التكرار والتقنين والشرعنة، تتحول تدريجيًا إلى (واقع موضوعي) يبدو مستقلًا عن الإنسان الذي أسهم في صنعه، مما يؤدي إلى ما يُعرف بـ (تشيؤ الواقع الاجتماعي). ويُعد هذا التحول أحد الأشكال الأساسية للاغتراب، إذ يشعر الفرد لاحقًا أن البنى الدينية والاجتماعية التي أنتجها الإنسان في الأصل أصبحت قوة خارجية مفروضة عليه، تتحكم في سلوكه وتوجه وعيه، بدل أن تكون تعبيرًا عن حاجاته ومعانيه المشتركة.

وقد تطور مفهوم الاغتراب في الفكر الغربي عبر مسارات فلسفية ونفسية واجتماعية متعددة، ففسّره الفلاسفة بوصفه انفصالًا بين الإنسان وحقيقته أو بين الإنسان وما ينتجه، بينما نظر إليه علماء النفس باعتباره حالة من فقدان المعنى والانفصال عن الذات، ورآه علماء الاجتماع نتيجة لانفصال الفرد عن المنظومة الاجتماعية والقيم التي تنظم حياته. ففي القرن العشرين، قدّم إريك فروم تفسيرًا نفسيًا للاغتراب، ورأى أنه يتمثل في شعور الإنسان بأنه أصبح غريبًا عن نفسه، وأن أفعاله لم تعد تعبر عن إرادته الحقيقية، بل عن قوى خارجية فرضتها ظروف المجتمع الحديث. أما ملفين سيمن فقد صاغ الاغتراب في خمسة أبعاد رئيسة، هي: الشعور بالعجز، وفقدان المعنى، واللامعيارية، والعزلة، والاغتراب عن الذات، موضحًا أن الإنسان المغترب هو الذي يفقد الإحساس بفاعليته وبالمعنى الذي يمنح أفعاله قيمتها. وفي المقابل، تناول بيتر بيرغر وتوماس لوكمان الظاهرة من منظور سوسيولوجي، فبيّنا أن المؤسسات الاجتماعية والدينية قد تتحول، عبر عملية التشيؤ، إلى واقع يبدو مستقلًا عن الإنسان الذي

أنشأه، فيتعامل معها وكأنها كيانات مفارقة لا يملك تجاهها قدرة على المراجعة أو التغيير، وهو ما يمثل أحد أبرز صور الاغتراب في المجتمعات الحديثة.

ومع أن هذه الصياغات الفلسفية والنفسية والسوسيولوجية تبدو حديثة في بنيتها المفاهيمية، فإنها لم تنشأ في فراغ ثقافي، بل تأثرت - بدرجات متفاوتة - بالبيئة الفكرية والدينية التي نشأ فيها أصحابها. فقد تشكل الوعي الأوروبي لقرون طويلة في ظل التصورات اللاهوتية المسيحية التي تناولت فكرة سقوط الإنسان وابتعاده عن خالقه بعد الخطيئة الأولى، وما ترتب على ذلك من شعور بالانفصال عن الأصل الكامل والسعي إلى استعادة العلاقة المفقودة.

وعلى الرغم من أن فلاسفة مثل هيجل وماركس أعادوا صياغة مفهوم الاغتراب في إطار فلسفي واجتماعي بعيد عن التفسير اللاهوتي المباشر، فإن البنية الفكرية للمفهوم ظلت تحمل أثرًا واضحًا لذلك الإرث المسيحي، إذ انتقل الاغتراب من كونه انفصالًا عن الله إلى كونه انفصالًا عن الذات أو المجتمع أو العمل أو القيم. ومن هنا يكتسب مفهوم الاغتراب الديني أهمية خاصة في هذه الدراسة؛ إذ لا يُراد به مجرد ضعف التدين أو الابتعاد عن الدين، وإنما الحالة التي تتحول فيها الممارسات والطقوس والمؤسسات الدينية إلى غايات قائمة بذاتها، فتفقد وظيفتها في بناء الإنسان وربطه بالمقاصد العليا للدين، ويصبح الفرد مندمجًا في التدين من حيث الشكل، لكنه مغترب عن رسالته من حيث الجوهر.

## التدين الشعبي وظهور الاغتراب :

يقصد بالتدين الشعبي ذلك النمط من التدين الذي ينتقل فيه الدين من دائرة المعرفة والوعي بالمقاصد إلى دائرة الممارسة الجماهيرية التي تغلب عليها العاطفة والرمزية والأساطير والطقوس الشعبية، بحيث تصبح هذه العناصر هي المحرك الرئيس للعلاقة بين الإنسان والدين، بينما يتراجع دور النصوص المؤسسة، والمقاصد الكلية، والفهم العلمي الرصين.

ولا يراد بوصف هذا النمط بـ«الشعبي» الانتقاص من عامة الناس، وإنما توصيف حالة اجتماعية يصبح فيها التدين خاضعًا لمنطق الجماهير والانفعال الجمعي أكثر من خضوعه للمعرفة المنهجية، فيغدو معيار التدين هو كثرة المشاركة في الشعائر، أو شدة التأثر بالمشاهد الدينية، أو الالتزام بالموروثات الشعبية، حتى وإن افتقد بعض هذه الممارسات إلى أصل راسخ أو إلى صلة وثيقة بالمقاصد التي جاء الدين لتحقيقها.

ويشمل التدين الشعبي مجموعة واسعة من السلوكيات والمعتقدات مثل التبرك بالأماكن والأشخاص، وتعظيم الأولياء أو الرموز الدينية، والمشاركة في المواسم والاحتفالات الدينية ذات الطابع الجماهيري، والاعتماد على الممارسات الطقسية بوصفها وسيلة رئيسة للتقرب إلى الله تعالى ، إضافة إلى حضور قوي للبعد العاطفي والخيالي في تشكيل الوعي الديني. ومن هنا ، يصبح معيار التدين مرتبطًا بالانخراط في الطقس والمشاركة الجماعية أكثر من ارتباطه بالفهم العقلي أو الالتزام الأخلاقي الواعي، مما يؤدي إلى تداخل الدين مع العرف الاجتماعي والعادات الثقافية المحلية.

ومن الناحية الاجتماعية ، يرى علماء الاجتماع مثل إميل دوركايم أن التدين الشعبي يعكس وظيفة اجتماعية للدين بوصفه قوة لتماسك الجماعة وإنتاج التضامن الاجتماعي، بينما يشير باحثون آخرون مثل بيتر بيرغر إلى أن هذا النمط قد يؤدي إلى تشكل (واقع ديني موضوعي) يتجاوز وعي الأفراد ويبدو وكأنه قوة مستقلة عنهم، رغم أنه نتاج تفاعلهم الاجتماعي.

ومن هنا فإن التدين الشعبي لا يُفهم بوصفه انحرافًا بالضرورة – على الأقل من وجهة نظر بعض علماء الاجتماع - بل بوصفه شكلًا من أشكال التديّن الاجتماعي الذي تتداخل فيه الوظيفة الرمزية والهوية الثقافية مع الممارسة الدينية، إلا أنه قد يصبح في بعض الحالات بيئة مهيأة لظهور مظاهر الاغتراب الديني عندما تطغى الطقوس على المعنى، والانفعال على الوعي، والعادة على المقصد.

ويظهر التدين الشعبي غالبًا في المجتمعات التي تضعف فيها الثقافة الدينية الرصينة، أو تحتكر فيها المعرفة الشرعية طبقة محدودة من رجال الدين، أو تنتشر فيها الأمية والاعتماد على الرواية الشفوية والخطاب الوعظي العاطفي. ففي مثل هذه البيئات تكتسب الحكايات الشعبية، والكرامات، والأساطير، والرموز المقدسة، سلطةً قد تفوق سلطة النصوص المؤسسة، ويغدو الدين أقرب إلى منظومة من العادات والموروثات الجماعية منه إلى مشروع معرفي وأخلاقي. ومن ثم فإن التدين الشعبي لا يدل على ضعف حضور الدين في المجتمع، بل قد يكون نتيجة تضخم حضوره في صورته الطقوسية والشعائرية، بحيث يزداد حضور الاحتفالات والمواكب والرموز في المجال العام، بينما يتراجع أثر الدين في بناء الوعي وإصلاح السلوك. وعند هذه المرحلة يتهيأ المناخ لظهور الاغتراب

الديني، إذ تتحول الممارسة الدينية إلى غاية مستقلة، وينفصل الطقس عن الرسالة، والوسيلة عن المقصد.

وتقدم أوروبا في العصور الوسطى نموذجًا تاريخيًا واضحًا لهذا النمط من التدين؛ فقد شهدت تلك المرحلة انتشارًا واسعًا للتدين الشعبي الذي اعتمد على تعظيم الآثار المقدسة، والتبرك ببقايا القديسين، والحج الجماعي إلى المزارات، والاعتقاد بالكرامات والخوارق، حتى غدت هذه الممارسات جزءًا من التدين اليومي لعامة الناس. كما انتشرت ظاهرة بيع صكوك الغفران، وتعاظم الاعتماد على الوساطة الكنسية في نيل المغفرة، وازداد حضور المواكب الدينية والمسرحيات التي تجسد آلام المسيح، حتى أصبحت الطقوس في كثير من الأحيان تمثل الصورة الأكثر حضورًا للدين في الوعي الشعبي.

وقد رأى مصلحو القرن السادس عشر أن هذه المظاهر أسهمت في إبعاد الناس عن جوهر الرسالة المسيحية، لأنها نقلت مركز الثقل من الإيمان والعمل الصالح إلى الطقوس والوسائط والممارسات الجماعية، الأمر الذي هيأ لظهور صور متعددة من الاغتراب الديني، حيث انشغل الناس بالممارسة أكثر من انشغالهم بالرسالة.

ولا تقتصر هذه الظاهرة على المسيحية، بل يمكن رصدها في عدد من التقاليد الدينية الأخرى عندما يطغى التدين الشعبي على الأصول الفكرية للدين. ففي بعض البيئات البوذية تحول التركيز من تعاليم بوذا المتعلقة بالتحرر من المعاناة والانضباط الأخلاقي إلى ممارسات شعبية تقوم على التبرك بالمعابد

والتماثيل، وطلب البركة من الرهبان، وتقديم القرابين، واستعمال التمائم، والاعتقاد بقدرات خارقة لبعض الأشخاص أو الأماكن.

كما شهدت بعض البيئات الهندوسية توسعًا في مظاهر الحج الجماهيري، والاغتسال في الأنهار المقدسة عندهم ، وتقديم النذور، وتعظيم الأصنام والمعابد، حتى أصبحت هذه المظاهر عند قطاعات واسعة من الأتباع تمثل جوهر التدين، مع أن النصوص الفلسفية للهندوسية أكثر عمقًا واتساعًا من هذه الصورة الشعبية. ولا يراد من هذه الأمثلة الحكم على الأديان ذاتها، وإنما بيان أن التدين الشعبوي ظاهرة اجتماعية يمكن أن تظهر في مختلف التقاليد الدينية متى غابت المعرفة المنهجية، وسيطر الموروث الاجتماعي على تشكيل الوعي الديني.

وإذا كانت أوروبا في العصور الوسطى قد قدمت نموذجًا بارزًا لهيمنة التدين الشعبي، فإن التجربة الشيعية في إيران خلال العهدين الصفوي والقاجاري تمثل مثالًا آخر على اتساع حضور التدين الشعبي عندما تتداخل السلطة السياسية مع المؤسسة الدينية في بناء الهوية المذهبية. فبعد اعتماد التشيع الإمامي مذهبًا رسميًا للدولة الصفوية، اتجهت السلطة إلى توسيع حضور الشعائر الشيعية في المجال العام، وتشجيع إقامة مجالس العزاء، وتنظيم المواكب الجماهيرية، وإحياء المناسبات الدينية بصورة رسمية، بما يعزز الانتماء المذهبي ويوحد المجتمع حول رموزه الدينية، ومع مرور الوقت، لم تعد هذه الشعائر مجرد وسائل لإحياء ذكرى واقعة كربلاء، بل أصبحت تمثل جزءًا من الهوية الاجتماعية والثقافية للمجتمع، واكتسبت كثير من الممارسات الشعبية حضورًا يفوق أحيانًا الاهتمام بالمضامين الفكرية والأخلاقية للنهضة الحسينية.

وقد ازداد هذا الاتجاه وضوحًا في العصر القاجاري، حيث توسعت الممارسات الشعائرية بصورة ملحوظة، فانتشرت مواكب العزاء المنظمة، ومجالس الوعظ التي اعتمد بعضها على الإثارة العاطفية واستحضار الروايات غير الموثقة، كما ازدهرت مسرحيات التعزية (التشابيه) التي جسدت أحداث كربلاء أمام الجماهير، واتسعت مظاهر التبرك بالأضرحة والمزارات، وكثرت النذور، والولائم الموسمية، والممارسات المرتبطة بطلب البركة، وظهرت أو ترسخت بعض صور إيذاء الجسد في بعض البيئات، حتى أصبحت عند فئات من الناس من أبرز علامات الانتماء المذهبي. ولم يكن انتشار هذه المظاهر نتيجة نصوص دينية ملزمة ، بقدر ما كان نتاجًا لتفاعل عوامل سياسية واجتماعية وثقافية ، أسهمت في إعادة تشكيل التدين الشعبي، وربطت التدين بالمشهد الطقوسي أكثر من ربطه بالمضامين المعرفية.

ومن منظور الاغتراب الديني، فإن هذه التحولات تمثل مثالًا واضحًا على الكيفية التي يمكن أن ينتقل بها التدين من التركيز على الرسالة إلى التركيز على الممارسة، ومن المقاصد إلى الوسائل، ومن الوعي إلى الانفعال الجماعي، فكلما ازداد الاهتمام بإظهار الشعيرة، وتعظيم الرمز، وإحياء الطقس بوصفه غاية مستقلة، تراجعت مساحة التأمل في القيم التي جاءت هذه الشعائر لتجسدها، كالعدل، والإصلاح، ومقاومة الظلم، وبناء الإنسان ، وعند هذه النقطة يتحول التدين الشعبوي إلى بيئة خصبة لظهور الاغتراب الديني، إذ يشعر الفرد بقوة انتمائه إلى الجماعة من خلال مشاركته المكثفة في الطقوس، بينما يضعف ارتباطه

بالمقاصد الأخلاقية والروحية التي تمثل جوهر الدين، فيغدو الدين حاضرًا في المظاهر العامة أكثر من حضوره في الوعي والسلوك.

ومن المنظور الاجتماعي، يمتلك التدين الشعبي قدرة كبيرة على الانتشار؛ لأنه يعتمد على الصور الحسية، والطقوس الجماعية، والرموز المؤثرة في الوجدان، أكثر من اعتماده على المفاهيم المجردة أو التحليل العقلي. فالإنسان بطبيعته يميل إلى ما يراه ويلمسه ويشارك فيه، ولذلك تكون المواكب والاحتفالات والزيارات والرموز الدينية أكثر قدرة على استقطاب الجماهير من الدراسات العقدية أو الفقهية أو الفلسفية. غير أن هذه السمة تتحول إلى مصدر للاغتراب الديني عندما تصبح الوسائل بديلًا عن الغايات، والرموز بديلًا عن المعاني، والانفعال بديلًا عن الوعي، فتغدو المشاركة في الطقس هي معيار التدين، بينما تتراجع القيم الأخلاقية والروحية التي جاء الدين لترسيخها.

وفي ضوء ذلك، فإن التدين الشعبي لا يمثل دينًا مستقلًا ولا يرتبط بعقيدة معينة، وإنما هو نمط اجتماعي قابل للظهور في أي تجربة دينية تتوافر فيها ظروف تسمح بتغليب الثقافة الشعبية على المعرفة الدينية، وإحلال الطقس محل المقصد، والرمز محل الفكرة، والعادة محل الوعي. ومن هنا تكتسب دراسة التحولات الطقسية أهمية خاصة؛ لأنها تكشف الكيفية التي يمكن أن ينتقل بها الدين من كونه رسالة تهدف إلى تحرير الإنسان وبناء وعيه إلى منظومة من الممارسات الجماهيرية التي تمنح شعورًا بالانتماء، لكنها قد تُفضي - إذا انفصلت عن مقاصدها - إلى أحد أبرز أشكال الاغتراب الديني، حيث يحضر الدين بقوة في المظاهر، بينما يضعف حضوره في بناء الإنسان وتوجيه سلوكه.

ومن الناحية التحليلية، فإن التدين الشعبي لا يؤدي إلى الاغتراب الديني بمجرد كونه تدينًا جماهيريًا، وإنما بسبب مجموعة من العوامل التي تضعف الصلة بين الإنسان وجوهر الدين. فمن أبرز هذه العوامل تراجع المعرفة الدينية المنهجية أمام الثقافة الشفوية والموروثات الشعبية، وهيمنة الخطاب الوجداني على الخطاب العلمي، بحيث تصبح الإثارة العاطفية وسيلة أكثر تأثيرًا من البرهان والتعليم. ويضاف إلى ذلك الميل إلى تقديس الوسائط الدينية من أشخاص وأماكن ورموز، حتى تتحول هذه الوسائط من وسائل للتذكير بالله تعالى إلى غايات قائمة بذاتها تستحوذ على اهتمام المتدينين، كما يسهم توارث العادات والتقاليد عبر الأجيال في منح كثير من الممارسات قداسة اجتماعية، فيصعب التمييز بين ما هو ديني ثابت وما هو عرف تاريخي متغير، فتكتسب الممارسات الشعبية قوة إلزام لا تقل أحيانًا عن قوة النصوص الدينية نفسها.

ومن أسباب ظهور الاغتراب أيضًا أن التدين الشعبي يعتمد غالبًا على المشاركة الجماعية والانفعال المشترك، وهو ما يمنح الفرد شعورًا قويًا بالانتماء إلى الجماعة، إلا أن هذا الانتماء قد يحل محل الوعي الفردي والمسؤولية الشخصية، فيصبح الالتزام بالممارسة الجماعية هو المعيار الرئيس للتدين، بينما يتراجع الاهتمام بفهم مقاصدها وآثارها الأخلاقية. كما أن تضخم البعد الطقوسي يؤدي إلى انتقال مركز الاهتمام من المبادئ والقيم إلى تفاصيل الممارسة نفسها، فيغدو نجاح التدين مقاسًا بحجم الاحتفال أو كثافة المشاركة أو شدة الانفعال، لا بمقدار ما يتركه الدين من أثر في السلوك والإصلاح.

وعندما تجتمع هذه العوامل تتكون بيئة خصبة للاغتراب الديني، إذ يشعر الإنسان بأنه قريب من الدين لكثرة مشاركته في شعائره، بينما يكون في الواقع بعيدًا عن رسالته ومقاصده، فيتحول الدين من مشروع لبناء الإنسان وتحريره إلى منظومة من الطقوس والعادات التي يعاد إنتاجها اجتماعيًا دون أن تحقق وظيفتها التربوية والروحية.

وفي ضوء ما سبق عرضه - حول التدين الشعبي وعلاقته بظاهرة الاغتراب الديني - يمكن القول إن أحد أهم الأسباب البنيوية لظهور الاغتراب في المجتمعات الدينية يتمثل في انفلات الممارسة الطقسية عن أصولها المعرفية والقيمية، بحيث تتحول الشعائر إلى ممارسات متكررة منفصلة عن مقاصدها الأصلية. ويزداد هذا الانفلات حين تتراجع المعرفة الدينية المنهجية لصالح الجهل أو الفهم السطحي، وحين تهيمن العاطفة والانفعال الجمعي على حساب التفكير النقدي والعقل التأملي، فيصبح التدين أقرب إلى الاستجابة الوجدانية منه إلى الالتزام الواعي.

وفي مثل هذه البيئات، يسهم التعصب وتقديس الموروث وغياب النقد في إعادة إنتاج أنماط من التدين تقوم على الامتثال الجمعي لا على الفهم، وعلى التلقي لا على التمحيص، مما يؤدي إلى تضخم البعد الرمزي والطقوسي للدين مقابل تراجع بعده الأخلاقي والمعرفي. وعند هذه النقطة يتشكل الاغتراب الديني بوصفه حالة شعورية وسلوكية يفقد فيها الإنسان صلته بمعنى الدين ومقصده، رغم كثافة حضوره في حياته اليومية من خلال الطقوس والممارسات،

فيغدو التدين شكلًا خارجيًا متكررًا لا يوازيه وعي داخلي أو أثر تحويلي في السلوك والواقع.

## نظرية الاغتراب:

قبل الشروع في استعراض تصورات المفكرين الغربيين لنظرية الاغتراب، من الضروري الإشارة إلى أن هذا المفهوم لم يظهر بوصفه بناءً نظريًا مكتملًا في لحظة واحدة، بل تشكّل عبر مسار طويل من التحولات الفلسفية والاجتماعية والنفسية التي تداخلت فيها أسئلة الإنسان عن ذاته، وعلاقته بالمجتمع، وبمنتجات عمله، وبالمعنى الذي يمنح وجوده غايته. فقد ارتبط الاغتراب في بداياته الفلسفية بإشكالية انفصال الإنسان عن ذاته أو عن (طبيعته الأصيلة)، ثم تطور لاحقًا ليأخذ أبعادًا اجتماعية واقتصادية مع الفكر الماركسي، قبل أن يتسع في القرن العشرين ليشمل البعد النفسي والسوسيولوجي، بحيث أصبح يُنظر إليه كحالة مركبة من فقدان المعنى، والعجز، والانفصال عن القيم، وتشيؤ العلاقات الإنسانية.

ومن المهم أيضًا التنبيه إلى أن هذا التطور النظري لم يكن معزولًا عن السياق الثقافي الذي نشأ فيه الفكر الغربي الحديث، حيث تأثرت التصورات الفلسفية الأولى للاغتراب بإرث ديني ولاهوتي طويل تشكل في البيئة المسيحية الأوروبية، خاصة من حيث فكرة (السقوط) و(الانفصال عن الأصل) ، وهو ما انعكس بصورة غير مباشرة في البنية المفهومية للاغتراب عند عدد من الفلاسفة، حتى وإن أعيدت صياغته لاحقًا بلغة علمانية وفلسفية، ومن هنا فإن

دراسة الاغتراب عند مفكري القرن العشرين لا تقتصر على عرض تعريفاتهم فقط، بل تتطلب فهم الخلفية التي تشكل فيها هذا المفهوم، وكيف انتقل من المجال اللاهوتي الضمني إلى المجال الفلسفي والاجتماعي والنفسي.

وعلى هذا الأساس، تأتي أهمية استعراض أبرز إسهامات الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس في القرن العشرين، الذين أسهموا في بلورة مفهوم الاغتراب بصيغته الحديثة، وتوسيع دلالاته ليشمل مختلف أبعاد الحياة الإنسانية، بما في ذلك الدين والثقافة والبنية الاجتماعية، وهو ما يمهّد لفهم أعمق لكيفية توظيف هذا المفهوم في تحليل الظواهر الدينية والاجتماعية المعاصرة.

١. **جورج هيغل** (١٧٧٠-١٨٣١م)(١): لم يتعامل هيغل مع الاغتراب كمرض اجتماعي أو حالة نفسية عابرة يسهل تأطيرها بمتغيرات محددة، بل اعتبره قانوناً حتمياً وديناميكية جوهرية تحكم حركة الفكر والتاريخ؛ فالوعي الإنساني يبدأ في نظره مجرداً وداخلياً، ولكي ينضج ويتعرف على حقيقة ذاته، يضطر إلى الخروج من هذا التجريد والتجسد في العالم الخارجي عبر صناعة الثقافة، والقوانين، والمؤسسات المادية، وخلال هذه العملية يقع الإنسان في وهم بأن هذا العالم الذي صنعه بيده هو كيان غريب ومهيمن عليه، وهو ما يمثل ذروة الاغتراب، غير أن هذه الغربة ليست شراً مطلقاً عند هيغل بل هي ممر إجباري

---

(١) جيورج فيلهلم فريدريش هيغل(G. W. F. Hegel) ؛ هو فيلسوف ألماني ولد عام ١٧٧٠ وتوفي عام ١٨٣١، ويُعدّ أحد أهم القامات الفلسفية في التاريخ الحديث، والأب الروحي للمثالية الألمانية التي أحدثت ثورة في الفكر الغربي وعبرت بجسر الفلسفة من العصر الحديث إلى المعاصر.

ومرحلة إيجابية ضرورية للتطور، حيث يبدأ الوعي تدريجياً، وعبر المعرفة والتأمل الفلسفي، بإدراك أن هذا العالم الخارجي ليس إلا مرآة لتفكيره وتجسيداً لروحه، فيتحرر من شعور الغربة ويعود إلى ذاته محملاً بالوعي المطلق والحرية بعد أن استوعب واحتوى العالم الذي كان يظنه غريباً عنه.

وقد تجلّى نقد هيجل الديني للمسيحية في محاولته تحريرها من الجمود المؤسساتي والغيبي ورفعها إلى مستوى الوعي العقلي الخالص؛ ففي كتاباته المبكرة، انتقد تحول المسيحية التاريخية إلى ديانة (وضعية) قائمة على العقائد الجامدة، والتراتبية الكنسية، والتركيز على العالم الآخر، مما خلق فصاماً واغتراباً في الذات الإنسانية وشوّه تعاليم المسيح الأصلية القائمة على الحرية والحب، بينما ركز في مرحلة نضوجه على نقد (قصور لغة الصور والرموز) في الفكر الديني، معتبراً أن المسيحية -رغم كونها الدين المطلق في نظره- تظل مرتبطة بالقصص التاريخية والتمثلات البصرية الحسيّة (كالثالوث والتجسد المادي)، وجادل بأن دور الفلسفة الجوهري يكمن في (تقشير) هذا الغلاف الرمزي الخارجي وتحويل تلك الحقائق الإيمانية إلى (مفاهيم عقلية مجردة) تُعيد للإنسان حريته وسيادته بدلاً من استلابه وتغريبه أمام سلطة غيبية مفروضة عليه من الخارج.

٢. لودفيغ فيورباخ[١]: يعد من أهم المفكرين الذين نقلوا مفهوم الاغتراب من المجال الفلسفي المجرد إلى المجال الديني والإنساني ، يرى فيورباخ أن الاغتراب ينشأ عندما يُسقط الإنسان صفاته الجوهرية، مثل العقل والمحبة والعدل والكمال، على كائن خارجي (الإله)، ثم يتعامل مع هذه الصفات وكأنها ليست جزءًا من طبيعته الإنسانية، بل خصائص مستقلة عنه. وبذلك يصبح الإنسان غريبًا عن ذاته وعن جوهره الحقيقي، ويخضع لما هو في الأصل انعكاس لذاته.

وقد عرض لودفيغ فيورباخ في كتابه الشهير (جوهر المسيحية) تصورًا للدين يقوم على أن الإنسان هو الذي يُسقط صفاته المثالية، كالقدرة والمحبة والحكمة، على كائن متعالٍ، فيغدو هذا الكائن قوة مستقلة عنه، ومن ثم يعيش الإنسان حالة من الاغتراب عن جوهره الحقيقي. وانطلاقًا من هذا الفهم، نظر فيورباخ إلى الطقوس المسيحية، كالصلاة والعبادة والأسرار الكنسية، بوصفها تعبيرات عن هذا الاغتراب، إذ رأى أنها تجسد اعتماد الإنسان على قوة خارجية ونسبته خصائصه الذاتية إلى الإله، مما يؤدي إلى ابتعاده عن إدراك حقيقته الإنسانية وقدراته الكامنة. ولذلك دعا إلى إعادة هذه الصفات إلى الإنسان نفسه،

---

(١) لودفيغ فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) :فيلسوف ألماني وأحد أبرز رواد الفلسفة الإنسانية والمادية في القرن التاسع عشر. اشتهر بنقده للدين المسيحي وبطرحه لمفهوم الاغتراب الديني، وكان لفكره تأثير كبير في تطور فلسفة كارل ماركس..

معتبرًا أن جوهر الدين في حقيقته ليس إلا انعكاسًا لجوهر الإنسان واحتياجاته الروحية والنفسية.

ويرى لودفيغ فيورباخ في كتابه (جوهر المسيحية) أن الطقوس والممارسات المسيحية ليست حقائق متعالية في ذاتها، بل تعبيرات رمزية عن حاجات الإنسان النفسية والروحية، ومن هذا المنطلق، انتقد الصلاة بوصفها مظهرًا لاعتماد الإنسان على قوة خارجية بدل الاعتماد على قدراته الذاتية، كما اعتبر العبادة والتقديس نوعًا من إسقاط الصفات الإنسانية المثالية على الإله ثم الخضوع لها، وانتقد الأسرار الكنسية، ولا سيما سر القربان المقدس، وعدّها تجسيدًا ماديًا لعلاقة الإنسان بصورته المثالية المتخيلة، كذلك رأى أن بعض الممارسات المرتبطة بالرهبنة والتضحية وإنكار الشهوات الطبيعية تنطوي على نزعة إلى التقليل من قيمة الحياة الإنسانية الحاضرة لصالح التطلع إلى العالم الأخروي، الأمر الذي يؤدي -بحسب تصوره- إلى اغتراب الإنسان عن ذاته وعن واقعه الإنساني، ومن ثم، اعتبر أن الطقوس المسيحية لا تعبر عن حقيقة إلهية مستقلة، وإنما عن احتياجات الإنسان وآماله التي أسقطها على الدين ثم تعامل معها بوصفها قوى مفارقة له.

٣. **كارل ماركس**[1] : تأثر كارل ماركس بالنقد الديني الذي قدمه فيورباخ، لكنه تجاوزه من نقد العقيدة المسيحية ذاتها إلى نقد الدور الاجتماعي الذي كانت تؤديه الكنيسة المسيحية في أوروبا ، فقد رأى ماركس أن الكنائس – ولا سيما البروتستانتية والكاثوليكية – كانت تدعو الفقراء والعمال إلى الصبر على الفقر والظلم، وتربط سعادتهم الحقيقية بالحياة الآخرة، بينما تبرر الأنظمة السياسية والاقتصادية القائمة وتمنحها غطاءً أخلاقيًا ودينيًا. ومن هنا اعتبر أن المسيحية السائدة في عصره لم تكن مجرد عقيدة روحية، بل أصبحت أداة لتخفيف آلام الطبقات المقهورة وإقناعها بقبول واقعها الاجتماعي بدل السعي إلى تغييره.

وفي هذا السياق جاءت عبارته الشهيرة: «**الدين أفيون الشعوب**»، التي وردت في مقدمة كتابه «نقد فلسفة الحق عند هيغل» سنة ١٨٤٤م ، ولم يكن يقصد بها أن الدين مجرد خداع متعمد، بل رأى أن الدين يؤدي وظيفة مشابهة للأفيون؛ فهو يخفف معاناة الإنسان النفسية ويمنحه عزاءً وأملًا بعالم أفضل، لكنه في الوقت نفسه يحجب عنه الأسباب الحقيقية لمعاناته الاقتصادية والاجتماعية. ولذلك وصف الدين أيضًا بأنه : «تنهد المخلوق المقهور، وقلب عالم لا قلب له، وروح أوضاع بلا روح» .

---

(١) **كارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٣)** فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ألماني، أسس مع فريدريش إنجلز الفكر الماركسي المعروف بالمادية الجدلية والمادية التاريخية، اشتهر بنقده للرأسمالية وتأسيسه لأسس الشيوعية العلمية التي أثرت في الفكر والسياسة العالميين عبر قرنين.

وبحسب ماركس، فإن الاغتراب الديني في المسيحية الأوروبية ظهر عندما تحولت تعاليمها وطقوسها إلى وسيلة تجعل الإنسان يوجه اهتمامه نحو الخلاص الأخروي والحياة الأخرى، بينما يتقبل الاستغلال والحرمان في حياته الواقعية ؛ ولهذا لم يكن هدف ماركس مهاجمة المسيحية من الناحية الدينية بقدر ما كان يسعى إلى نقد الظروف الاجتماعية التي جعلت الإنسان محتاجًا إلى هذا العزاء الديني ، ومن ثم رأى أن القضاء على الاغتراب الديني لا يتم بإلغاء الدين فحسب، بل بإزالة الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تدفع الإنسان إلى البحث عن التعويض الروحي، إذ إن «إلغاء الدين بوصفه سعادة وهمية للشعب هو المطالبة بسعادته الحقيقية» .

وعليه، فإن مقولة «**الدين أفيون الشعوب**» لا يمكن فهمها بعيدًا عن واقع المسيحية الأوروبية في القرن التاسع عشر، حيث رأى ماركس أن بعض الممارسات والخطابات الكنسية أسهمت في تكريس الخضوع الاجتماعي ، وتأجيل العدالة إلى العالم الآخر، وهو ما عدّه صورة من صور الاغتراب الديني التي تجعل الإنسان غريبًا عن واقعه وقدرته على تغييره.

وقد رأى كارل ماركس أن المشكلة لا تكمن في الطقوس المسيحية في ذاتها، بل في الدور الاجتماعي الذي تؤديه عندما تتحول إلى وسيلة لتكريس الاغتراب الديني ، ومن هذا المنطلق، انتقد الخطاب الديني الذي يدعو إلى الصبر على الفقر والمعاناة وربط السعادة الحقيقية بالحياة الآخرة، معتبرًا أن ذلك يصرف الإنسان عن السعي لتغيير واقعه الاجتماعي والاقتصادي. كما رأى أن الصلاة والتضرع

إذا تحولا إلى بديل عن العمل من أجل إزالة أسباب الظلم، فإنهما يسهمان في تخفيف الألم النفسي دون معالجة أسبابه الحقيقية.

كذلك انتقد النزعة إلى تمجيد الترهب وقبول الحرمان والتضحية المفرطة، وعدّها وسائل تُستخدم أحيانًا لتبرير الاستغلال الطبقي وإدامة الأوضاع القائمة، كما وجه نقده إلى التحالف التاريخي بين الكنيسة والسلطات السياسية والاقتصادية في أوروبا، ورأى أن بعض الممارسات والخطابات الكنسية أسهمت في إقناع الطبقات الفقيرة بقبول واقعها انتظارًا للخلاص الأخروي، وهو ما عبّر عنه بمقولته الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب»، إذ رأى أن الدين يمنح الإنسان عزاءً روحيًا يخفف آلامه، لكنه في الوقت نفسه قد يحجب عنه الأسباب الحقيقية لمعاناته ويؤخر سعيه إلى تغييرها.

٤. **إريك فروم**[١] : ويعد من أبرز المفكرين الذين تناولوا الاغتراب الديني بعد ماركس، إلا أنه انطلق من منظور نفسي وإنساني أكثر من المنظور الاقتصادي. ففي كتابه : (التحليل النفسي والدين) ميّز بين «الدين السلطوي» الذي يقوم على الخضوع والخوف والطاعة العمياء، و«الدين الإنساني» الذي يهدف إلى

---

(١) **إريك فروم (١٩٨٠-١٩٠٠ )** هو عالم نفس وفيلسوف إنساني ألماني-أمريكي، جمع بين التحليل النفسي والفكر الاجتماعي والسياسي ، يعد من أبرز مفكري مدرسة فرانكفورت وأحد رواد التحليل النفسي الإنساني الذي ركّز على فهم الإنسان في سياقه الاجتماعي والثقافي، لا ككائن تحركه الغرائز وحدها.

تنمية قدرات الإنسان وتحقيق حريته ، ومن هذا المنطلق، وجّه نقدًا لبعض الممارسات والطقوس المسيحية عندما تتحول إلى أعمال شكلية أو وسائل لترسيخ الشعور بالذنب والخضوع للسلطة الدينية. فرأى أن الصلاة، والاعتراف، والتوبة، والمشاركة في الطقوس الكنسية قد تصبح مظاهر للاغتراب إذا أُديت بدافع الخوف أو الشعور بالعجز، أو إذا جعلت الإنسان يعتمد على سلطة خارجية بدل الاعتماد على قدراته الأخلاقية والروحية، كما انتقد التصورات المسيحية التي تركز على الخطيئة الأصلية والطاعة المطلقة، معتبرًا أنها قد تعزز شعور الإنسان بالضعف والانفصال عن ذاته الحقيقية، ولذلك دعا إلى فهم إنساني للدين يجعل المحبة والعقل والمسؤولية الشخصية أساسًا للعلاقة الدينية، بدلاً من الاقتصار على الالتزام الشكلي بالطقوس أو الخضوع للمؤسسات الدينية، إذ رأى أن الطقوس المسيحية تفقد قيمتها الإنسانية عندما تتحول إلى غاية في ذاتها وتنقطع عن تحقيق النمو النفسي والأخلاقي للإنسان .

ويرى إريك فروم أن المؤسسة الدينية قد تؤدي دورًا إيجابيًا عندما تساعد الإنسان على تحقيق حريته ونموه الأخلاقي، لكنها تتحول إلى مصدر للاغتراب عندما تقوم على السلطة والخوف والطاعة العمياء ؛ ولذلك انتقد بعض أشكال السلطة الكنسية التي تجعل الإنسان يعتمد على رجال الدين والمؤسسات الدينية بدل تنمية ضميره وقدراته الذاتية، وعدّ هذا النمط من التدين مثالًا على ما أسماه «الدين السلطوي» .

يرى إريك فروم أن الممارسات الدينية المسيحية قد تتحول إلى مصدر للاغتراب عندما تقوم على الخوف والخضوع بدل الحرية والمحبة، ولذلك انتقد التركيز المفرط على الخطيئة والشعور الدائم بالذنب، والطاعة المطلقة للسلطة الكنسية، والتدين الشكلي الذي يحصر العلاقة مع الله في أداء الطقوس والالتزام بالمظاهر الدينية دون تحقيق النمو الأخلاقي والإنساني ، ورأى أن بعض المؤسسات الكنسية تحالفت تاريخيًا مع السلطات السياسية والاقتصادية بما أدى إلى تكريس الخضوع الاجتماعي، فضلًا عن الاعتماد على الخلاص الخارجي والوساطة الكنسية بدل تحمل الإنسان لمسؤوليته الأخلاقية، كذلك رأى أن بعض النزعات الزهدية والمبالغة في قمع الرغبات الطبيعية قد تؤدي إلى انفصال الإنسان عن ذاته وحاجاته الإنسانية، ومن ثم فإن الصلاة والاعتراف وسائر الطقوس المسيحية تفقد قيمتها الحقيقية عندما تتحول إلى غاية في ذاتها أو إلى وسائل لترسيخ الشعور بالعجز والخوف، بدل أن تكون أدوات لتنمية المحبة والحرية وتحقيق الذات، وهو ما دفعه إلى التمييز بين «الدين السلطوي» الذي يعزز الاغتراب و«الدين الإنساني» الذي يحرر الإنسان وينمي قدراته.

٥. **بيتر بيرغر**(١) : قدّم بيتر بيرغر تصوره لنظرية الاغتراب الديني بشكل أساسي في كتابه (المظلة المقدسة)، حيث انطلق من فكرة أن الدين هو بناء اجتماعي يقوم

(١) بيتر لودفيغ بيرغر: عالم اجتماع نمساوي-أمريكي بارز (١٩٢٩-٢٠١٧)، يُعد من أبرز منظري علم الاجتماع في القرن العشرين ، اشتهر بنظريته عن البناء الاجتماعي للواقع، ومساهماته=

الإنسان بإنتاجه عبر اللغة والرموز والمؤسسات، ثم يقوم لاحقًا بإعادة استقباله بوصفه حقيقة خارجية مستقلة عنه. ومن هنا تنشأ حالة الاغتراب عندما ينسى الإنسان أن هذا العالم الديني هو من صنعه، فيتعامل معه كأنه واقع مقدس مفروض من الخارج، لا كنتاج تاريخي واجتماعي.

وفي هذا الإطار، يرى بيرغر أن الطقوس والممارسات المسيحية، مثل (القداس) والأسرار الكنسية والشعائر الجماعية، تقوم بدور أساسي في تثبيت هذا «العالم المقدس»، إذ تمنح الواقع الديني طابعًا ثابتًا ومنظمًا، غير أن هذه الطقوس قد تتحول إلى مصدر للاغتراب عندما تنفصل عن معناها الوجودي والإنساني، وتصبح مجرد ممارسات مؤسسية متكررة، فينصرف اهتمام المؤمن من التجربة الدينية الحية إلى الحفاظ على الشكل الرمزي للمؤسسة الدينية.

كما يوضح بيرغر أن الكنيسة المسيحية - بوصفها مؤسسة اجتماعية- تقوم بعملية «إضفاء الشرعية» على الواقع الاجتماعي، أي أنها تبرر النظام القائم وتمنحه معنى مقدسًا، مما يؤدي إلى تقليل وعي الإنسان بدوره في صناعة هذا الواقع. وعندما يحدث هذا الانفصال بين الإنسان وبين العالم الذي أنتجه، يدخل في حالة اغتراب حيث يشعر أن المعاني والقيم التي يعيشها ليست من صنعه، بل هي حقائق مفروضة عليه من الخارج.

---

=في علم اجتماع المعرفة والدين والعلمنة ، عمل أستاذًا في جامعات أمريكية كبرى وأسّس معهد دراسة الثقافة الاقتصادية في جامعة بوسطن.

ومع ذلك، لا يتبنى بيرغر موقفًا عدائيًا من الدين، بل يرى أن الدين ضروري لتكوين المعنى والاستقرار النفسي والاجتماعي، لكن المشكلة تبدأ عندما تتحول الرموز الدينية والطقوس المسيحية إلى بنى جامدة تفقد مرونتها، وتتحول من أدوات لإنتاج المعنى إلى قوى مستقلة تتحكم في الإنسان وتعيد إنتاج اغترابه.

ويرى بيرغر أن عقيدة الثالوث وغيرها من العقائد الكبرى تصبح جزءًا من (العالم المقدس) الذي تبنيه الجماعة الدينية عبر الرموز واللغة، ثم تُمنح مع الزمن صفة الحقيقة المطلقة التي تبدو منفصلة عن التاريخ الإنساني الذي أنتجها، وعندها يبدأ الاغتراب حين يتعامل المؤمن معها كواقع خارجي لا كمنتج اجتماعي مشترك. أما في ما يخص طقس الغفران (التوبة والاعتراف)، فقد اعتبر بيرغر أن الطقوس المسيحية عمومًا تؤدي وظيفة «إضفاء الشرعية» على النظام الرمزي والأخلاقي، حيث تعيد دمج الفرد داخل النظام الديني وتمنحه شعورًا بالانتماء، لكنها قد تتحول إلى شكل من الاغتراب إذا أصبحت آلية مؤسسية ثابتة تُمارس بشكل روتيني دون تجربة روحية حية، أو إذا جعلت الإنسان يركز على الطقس نفسه أكثر من فهم المعنى الأخلاقي والاجتماعي للتوبة والمصالحة.

كما يرى بيتر بيرغر أن مفهوم (التضحية) في المسيحية، مثل غيره من المفاهيم الدينية، لا يُفهم عنده من زاوية لاهوتية أو عقدية، بل من زاوية سوسيولوجية تتعلق بكيفية تشكّل المعنى داخل المجتمع، فالتضحية- وخاصة في سياق صلب المسيح كما يُفهم في التقليد المسيحي- تُعد جزءًا من (العالم المقدس) الذي تبنيه الجماعة الدينية عبر الرموز والطقوس، ثم تُمنح له صفة الحقيقة المطلقة التي تبدو

مستقلة عن الإنسان وتاريخه الاجتماعي ، ومن هذا المنظور، فإن قيمة التضحية الكفّارية لا تُفهم عند بيرغر بوصفها حقيقة ميتافيزيقية، بل بوصفها بناءً رمزيًا يهدف إلى منح الحياة معنى أخلاقيًا وروحيًا وتنظيم العلاقة بين الإنسان والله تعالى ، غير أن هذا البناء قد يتحول إلى مصدر للاغتراب عندما يتعامل المؤمن مع فكرة التضحية بوصفها حقيقة مفروضة من الخارج لا بوصفها نتاجًا تاريخيًا وثقافيًا أنتجته الجماعة المسيحية، أو عندما تتحول الطقوس المرتبطة بها-مثل القداس- إلى ممارسات مؤسسية متكررة تفقد بعدها الوجودي وتصبح غاية في ذاتها بدل أن تكون وسيلة لإنتاج المعنى. وبذلك فإن بيرغر لا ينفي مفهوم التضحية، لكنه يفسره باعتباره جزءًا من عملية اجتماعية لصناعة المعنى، يمكن أن تتحول إلى اغتراب إذا انفصلت الرموز الدينية عن وعي الإنسان بأنه هو الذي أسهم في إنتاجها.

٦. **توماس لوكمان**(١) : يرى توماس لوكمان أن الدين عمومًا، والمسيحية خصوصًا، لا يُفهمان إلا بوصفهما جزءًا من (بناء اجتماعي للواقع) يتشكل عبر التفاعل الإنساني واللغة والمعاني المشتركة. وفي إطار هذا التصور، يقترب الاغتراب الديني عنده من فكرة أن الإنسان قد يفقد صلته بالمعاني التي أنتجها

(١) توماس لوكمان : عالم اجتماع وفيلسوف ألماني من أصل سلوفيني، وُلد في ١٤ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٢٧ في جيسينيتسه بسلوفينيا، وتوفي في ١٠ مايو/أيار ٢٠١٦. عُرف بإسهاماته البارزة في علم اجتماع المعرفة والدين.

بنفسه داخل المجتمع، عندما تتحول هذه المعاني إلى منظومات مستقلة تبدو كأنها مفروضة من الخارج، فتفقد طابعها الإنساني الحي.

وفيما يتعلق بالمسيحية، يرى لوكمان أن الطقوس مثل (القداس والأسرار الكنسية وممارسات الغفران) تقوم بدور أساسي في تثبيت (العالم المقدس) وإعادة إنتاجه داخل الوعي الجماعي، لكنها قد تتحول إلى مصدر للاغتراب عندما تنفصل عن الخبرة الفردية والمعنى الشخصي، وتصبح ممارسات شكلية تُؤدى ضمن مؤسسة دينية دون أن تعكس حاجة الإنسان الوجودية العميقة. كما يوضح أن التحولات الحديثة والعلمنة أدت إلى تراجع (النسق الديني الموحد)، مما جعل الأفراد يعيشون دينًا أكثر فردية وانتقائية، وهو ما يخلق شكلًا جديدًا من الاغتراب يتمثل في فقدان المعنى المشترك الذي كانت الطقوس الدينية التقليدية توفره.

وبذلك لا ينتقد لوكمان المسيحية بوصفها عقيدة، بل يحلل كيف تتحول رموزها وطقوسها إلى أنظمة اجتماعية قد تفقد معناها الحي، فتنتج اغترابًا عندما ينفصل الإنسان عن المعاني التي كان يشارك في بنائها داخل الجماعة الدينية، لكن المشكلة - في نظر لوكمان - لا تظهر في الطقس نفسه، بل عندما يتحول هذا النظام الطقوسي إلى بنية مستقلة عن خبرة الإنسان اليومية، بحيث تُمارس الطقوس بشكل شكلي أو تقليدي دون ارتباط حيّ بالمعنى الشخصي.

في هذه الحالة، يمكن أن ينشأ ما يشبه (الضعف أو العجز المعنوي) ، أي شعور الفرد بأنه غير قادر على إنتاج معنى حياته بنفسه، لأنه يعتمد كليًا على منظومة دينية جاهزة تمنحه التفسير والمعنى. لكن هذا لا يعني أن لوكمان يقول

إن المسيحية بحد ذاتها تُسبب عجزًا نفسيًا، بل يرى أن الاغتراب الديني قد يظهر عندما تنفصل الطقوس عن التجربة الذاتية والمعنى الفردي في سياق الحداثة وتعدد المرجعيات.

وبالتالي فموقفه أقرب إلى تفسير اجتماعي: الطقوس المسيحية ليست مصدر عجز نفسي بذاتها، لكنها قد تُسهم في ذلك بصورة غير مباشرة إذا تحولت إلى نظام رمزي مغلق يُنتج المعنى بدل أن يشاركه الإنسان بوعي وفاعلية.

وقد تناول لوكمان لاحقًا في أعماله فكرة (الدين غير المرئي) (Invisible Religion)، حيث وسّع التحليل ليشمل حتى المجتمعات الحديثة التي لم تعد فيها الأديان التقليدية مهيمنة، فاعتبر أن الإنسان قد ينتج أشكالًا فردية من المعنى الروحي (مثل الإيمان الشخصي أو الروحانيات الحديثة) بدل الأطر الدينية المؤسسية. وهذا يعني أن تحليله لا يخص المسيحية فقط، بل يشمل أيضًا الإسلام والبوذية والهندوسية وكل أنماط التدين، بل وحتى (الدين الفردي) في المجتمعات الحديثة.

٧. **محمد أركون**[١] : يُعدّ من أبرز المفكرين العرب الذين تأثروا بعمق بالفكر الغربي الحديث، خاصة في دراسته للدين والاغتراب، حيث تشكّل مشروعه

---

(١) محمد أركون (٢٠١٠–١٩٢٨): هو مفكر ومؤرخ وفيلسوف جزائري، واشتهر بمشروعه في نقد العقل الإسلامي، وقد انتُقد محمد أركون بسبب اعتماده المناهج الغربية الحديثة والتاريخانية في قراءة النصوص والتراث الإسلامي مما عدّه منتقدوه إخضاعًا للوحي لمناهج نشأت في سياق=

الفكري في سياق التفاعل مع الأنثروبولوجيا الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والدراسات التاريخية النقدية الغربية للكتاب المقدس (التوراة والإنجيل)، وقد استفاد أركون من المنهج التاريخي النقدي الذي طورته المدرسة الاستشراقية الحديثة في أوروبا، خصوصًا عند المستشرقين الذين طبقوا أدوات النقد التاريخي على النصوص الدينية، كما تأثر بالفلسفة البنيوية وما بعد البنيوية عند مفكرين مثل ميشيل فوكو، في تحليل (خطاب السلطة) داخل النصوص الدينية وكيفية تشكل المعنى داخل السياق التاريخي والاجتماعي.

كما تأثر أركون بالفكر الأنثروبولوجي الغربي الذي ينظر إلى الدين بوصفه بنية ثقافية واجتماعية تتشكل داخل المجتمع، وليس فقط منظومة عقدية ثابتة، وهو ما يظهر في نقده لما يسميه (اللامفكر فيه) في التراث الإسلامي، أي تلك المساحات التي لم تخضع للنقد العقلي والتاريخي كما حدث في الدراسات الغربية للتراث المسيحي واليهودي. ومن خلال هذا التأثر، سعى أركون إلى تطبيق ما سماه (الإسلامولوجيا التطبيقية)، وهي محاولة لنقل أدوات النقد الغربي الحديثة إلى دراسة التراث الإسلامي بهدف تفكيك البنية التقليدية للفكر الديني وإعادة قراءته في سياقه التاريخي.

وبهذا يمكن القول إن تأثر أركون بالفكر الغربي لم يكن مجرد اقتباس، بل كان إعادة توظيف لأدوات نقدية غربية في قراءة التراث الإسلامي، مما جعله

---

=مختلف، كما أُخذ عليه تأثره بالفكر الاستشراقي والفلسفة الفرنسية ودعوته إلى إعادة النظر في كثير من المسلَّمات التراثية.

يطرح إشكالية الاغتراب الديني من زاوية مختلفة تقوم على نقد بنية الوعي الديني التقليدي، وبيان كيفية تشكله تاريخيًا واجتماعيًا، وإمكانية تجاوزه نحو فهم أكثر انفتاحًا وعقلانية للدين.

وقد تعرّض فكر محمد أركون لنقد واسع من قبل عدد كبير من المفكرين والتيارات الإسلامية، ويمكن تلخيص أبرز هذه الانتقادات في عدة محاور أساسية دون الدخول في تفاصيل جدلية حادة، بل وفق قراءة أكاديمية:

يرى الإسلاميون أن مشروع أركون في (نقد العقل الإسلامي) يقوم على نقل أدوات النقد الغربي الحديثة، خصوصًا المناهج الأنثروبولوجية والتاريخية والبنيوية، إلى دراسة النصوص الإسلامية بطريقة اعتبروها لا تراعي خصوصية الوحي ومصدره الإلهي، بل تتعامل معه كمنتج تاريخي وثقافي خاضع للظروف الاجتماعية ، وهذا، في نظرهم، يؤدي إلى (تاريخنة النص الديني) وإفراغه من قدسيته.

كما انتُقد أركون بسبب مفهومه (اللامفكر فيه)، حيث رأى بعض الإسلاميين أنه يفتح بابًا واسعًا لإعادة تفكيك التراث الديني بالكامل، بما في ذلك الثوابت العقدية، مما قد يؤدي إلى التشكيك في البنية المعرفية التقليدية للإسلام وإعادة قراءته وفق مناهج خارجية لا تنطلق من أصوله الأصولية.

ومن أبرز الاعتراضات أيضًا أن أركون يميل إلى اعتبار الخطاب الديني التقليدي مغلقًا وغير نقدي، وهو ما اعتبره خصومه تعميمًا غير دقيق يتجاهل وجود تراث ضخم في الفقه والكلام وأصول الفقه يقوم على الجدل العقلي

والنقد الداخلي. لذلك رأوا أن مشروعه يتجاهل (النقد الداخلي) الموجود داخل الحضارة الإسلامية ويستبدله بنموذج نقد خارجي.

كما اعتبر بعض الإسلاميين أن دعوته إلى (إسلامولوجيا تطبيقية) تمثل نوعًا من إعادة صياغة الدراسات الاستشراقية في ثوب جديد، حيث يُخشى أن تتحول إلى أداة لقراءة الإسلام خارج منظومته المرجعية، وبمعزل عن إيمانياته الأساسية.

وبقدر تعلق الأمر بموضوعنا قيد البحث ، فإن أركون حين يتحدث عن (الاغتراب الديني) أو (انفصال الوعي الإسلامي عن سياقه التاريخي)، فإنه ينطلق من فرضية أن التراث الديني يعيش حالة قطيعة معرفية مع الحداثة، بينما يعتبر النقاد الإسلاميون أن هذا التوصيف مبالغ فيه، لأن الفكر الإسلامي نفسه يملك آليات داخلية للنقد والتجديد (مثل أصول الفقه، والاجتهاد، وعلم الكلام)، وبالتالي لا يصح تصويره كعقل مغلق أو "مغترب" بالكامل.

كما انتقدوا اعتماده على المناهج الغربية (خصوصًا الأنثروبولوجيا والبنيوية والتاريخية) في تحليل الظاهرة الدينية، معتبرين أن هذه الأدوات قد تُسقط مفاهيم غربية مثل (العلمانية) و(تاريخية النص) على سياق ديني مختلف، مما يؤدي إلى إعادة تفسير الاغتراب بطريقة لا تنسجم مع طبيعة الوحي في التصور الإسلامي.

ومن الاعتراضات أيضًا أن مفهوم الاغتراب عند أركون قد يتحول إلى أداة (تفكيك معرفي) للتراث، بحيث يُفهم الدين بوصفه بنية تاريخية فقط، وهو ما

اعتبره النقاد نوعًا من نزع القداسة عن النص الديني وليس مجرد تحليل اجتماعي له.

وبذلك فإن النقد الموجّه لأركون في قضية الاغتراب لا يرفض فكرة التحليل النقدي بحد ذاتها، بل يرفض تعميم الاغتراب على العقل الإسلامي، واعتبار أن الانفصال بين الدين والواقع هو سمة بنيوية ثابتة، وليس حالة تاريخية أو جزئية قابلة للإصلاح الداخلي.

وبالعموم فإن النقد الإسلامي لأركون لا يتمحور حول جانب واحد، بل يدور أساسًا حول ثلاث قضايا كبرى :مصدر المعرفة الدينية (الوحي)، ومنهج القراءة (الغربي مقابل الداخلي)، وحدود نقد التراث (التجديد مقابل التفكيك)، وهو ما جعل مشروعه محل جدل واسع بين من يراه تجديدًا فكريًا ومن يراه تفكيكًا للثوابت الدينية.

# الفصل الثاني

# أثر الطقوس المسيحية

# في نشوء الاغتراب

## تمهيد:

تقوم نظرية الاغتراب في أحد جذورها الأساسية على البنية الطقسية واللاهوتية للمسيحية، حيث أسهمت مجموعة من الممارسات والعقائد في تكريس شعور الإنسان بالانفصال عن ذاته وعن العالم، من خلال تحويل العلاقة مع الله إلى علاقة وساطة مؤسسية تتحكم فيها الكنيسة والطقوس الرسمية. وقد أدّت عقيدة الخطيئة الأصلية - وفقاً لما يطرحه رجال الكنيسة - وما ترتب عليها من طقوس الاعتراف والتوبة إلى ترسيخ وعي دائم بالذنب والافتقار، بينما عززت (طقوس الإفخارستيا)[1] فكرة التلقي السلبي للخلاص عبر وساطة كهنوتية، بدل أن تكون علاقة مباشرة بين الإنسان والله، كما ساهمت الرهبنة في تكريس ازدواجية حادة بين الروح والجسد، وبين الغيبيات والدنيوي، الأمر الذي دفع جزءًا من الوعي الديني إلى الانسحاب من العالم بوصفه مجالًا للفساد.

وإلى جانب ذلك، فإن مركزية الكنيسة في تنظيم الشعائر الدينية وإدارة (الخلاص)، جعلت الفرد يعيش حالة من التبعية الروحية، ما عمّق الإحساس بالاغتراب عن الذات وعن الفعل الديني الحر، ومن خلال هذه البنية الطقسية والعقائدية، تبلور تدريجيًا نمط من الرفض الديني يقوم على الانقسام الداخلي بين الإنسان وعالمه، وهو ما أعاد الفلاسفة اللاحقون، مثل هيغل وفيورباخ

---

(١) الإفخارستيا: وتُسمّى أيضًا (التناول) أو (العشاء الرباني) هي أحد أهم الطقوس في المسيحية، خصوصًا في الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية وبعض الكنائس البروتستانتية.

وماركس، تفسيره بصياغات فلسفية واجتماعية باعتباره (اغترابًا) ذا أصل ديني في بنيته الأولى.

إن الرفض الذي أبداه عدد من المفكرين الأوروبيين تجاه الطقوس الكنسية لم يكن وليد موقف عابر، بل جاء نتيجة ما رأوه من انحرافات دينية تحولت بمرور الزمن إلى ممارسات راسخة اكتسبت صفة القداسة والثبات داخل المؤسسة الكنسية ، وقد وجدت هذه الطقوس رواجًا واسعًا بين عامة الناس، ولا سيما في ظل انتشار الأمية والجهل الديني والثقافي في شرائح كبيرة من المجتمع الأوروبي آنذاك ، ومع التطور الفكري والاجتماعي، وظهور طبقة من المفكرين والمثقفين، برز اتجاه نقدي رأى في كثير من تلك الممارسات خروجًا عن مقتضيات الفطرة الإنسانية والعقل السليم، وعدّها سببًا في تكريس الخرافة وإخضاع الإنسان لسلطة دينية حالت دون تحرره الفكري، الأمر الذي مهد لظهور موجات متتابعة من النقد الديني، وأسهم بصورة غير مباشرة في بلورة مفهوم الاغتراب بوصفه تعبيرًا عن انفصال الإنسان عن ذاته وعن حريته الروحية والعقلية.

ومن هنا، تقتضي طبيعة البحث الوقوف على أبرز الطقوس والممارسات الكنسية التي استقر حضورها في المجتمع الأوروبي، والتي كانت محل نقد ومراجعة من قبل العديد من المفكرين والفلاسفة، لما ترتب عليها من آثار في تشكيل الوعي الديني، وما أفرزته من إشكالات تتعلق بعلاقة الإنسان بالله تعالى وبالمؤسسة الكنسية، الأمر الذي جعلها أحد العوامل التي أسهمت في تكريس مظاهر الاغتراب الديني في الفكر الغربي الحديث.

## أولًا: هيمنة السلطة الكهنوتية:

تُعدّ هيمنة السلطة الكهنوتية من أبرز الظواهر التي استأثرت باهتمام المفكرين والنقاد الأوروبيين، لما تمثله من مركزية دينية جعلت رجال الدين يتولون موقع الوسيط بين الإنسان والله تعالى، ويحتكرون تفسير النصوص الدينية وإدارة شؤون الخلاص ومنح الشرعية الروحية للأتباع ، وقد أدى هذا التمركز السلطوي إلى نشوء بنية دينية اتسمت بتعاظم نفوذ المؤسسة الكنسية واتساع نطاق هيمنتها على الحياة الفكرية والاجتماعية، الأمر الذي دفع العديد من المفكرين والفلاسفة إلى النظر إليها بوصفها أحد مظاهر الاغتراب الديني، إذ أفضت إلى إضعاف العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه، وربط التجربة الإيمانية بسلطة خارجية تمارس الوصاية على الضمير الديني، مما جعلها من أكثر المظاهر الكنسية تعرضًا للنقد والمراجعة في الفكر الأوروبي الحديث.

وتُعدّ السلطة الكهنوتية في المسيحية الغربية نتاجًا لتطور تاريخي طويل بدأ بعد انتشار المسيحية في الإمبراطورية الرومانية، حيث لم تكن الكنيسة في بداياتها تمتلك ذلك التنظيم الهرمي الصارم، بل كانت جماعات دينية بسيطة يقودها أساقفة وشيوخ محليون يقومون بخدمة التعليم وإدارة الشعائر ، ومع تحوّل المسيحية إلى دين رسمي للإمبراطورية في القرن الرابع الميلادي في عهد الإمبراطور قسطنطين، بدأت الكنيسة تكتسب طابعًا مؤسسيًا واضحًا، وبرزت الحاجة إلى تنظيم السلطة الدينية، فتكوّن تدريجيًا هرم كنسي يتدرج من البابا في القمة، ثم الأساقفة، ثم الكهنة، وهو ما أسّس لفكرة مركزية السلطة الدينية في يد المؤسسة الكنسية.

ومع العصور الوسطى، تعززت هذه السلطة بشكل كبير، إذ أصبحت الكنيسة ليست مجرد مؤسسة دينية، بل قوة سياسية واقتصادية وثقافية أيضًا، فقد كان البابا في روما يُنظر إليه بوصفه صاحب السلطة الروحية العليا في الغرب المسيحي، بينما كان الأساقفة والكهنة يمارسون نفوذًا مباشرًا على حياة الناس اليومية، من خلال إدارة الطقوس الدينية مثل المعمودية والزواج والاعتراف والتناول، ومن الأمثلة على ذلك أن الإنسان في المجتمع الأوروبي الوسيط لم يكن يستطيع الحصول على (الغفران) أو ضمان الخلاص إلا عبر الكاهن، الذي يمتلك صلاحية منح الحلّ الروحي بعد الاعتراف بالخطايا، وهو ما جعل العلاقة مع الله تمر عبر وسيط كنسي.

كما تجلت السلطة الكهنوتية في سيطرة الكنيسة على التعليم والمعرفة، حيث كانت الأديرة والكنائس هي مراكز حفظ العلوم والكتابة في أوروبا، وكان رجال الدين هم الطبقة الأكثر تعليمًا ، وقد امتد نفوذهم أيضًا إلى الحياة السياسية، إذ كان البابا يتدخل في تعيين الملوك أو عزلهم في بعض الفترات، كما حدث في الصراع بين البابا جريغوري السابع والإمبراطور هنري الرابع في ما يُعرف بصراع التنصيب (Investiture Controversy) ، حيث تجلى الصراع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

ومن أبرز الأمثلة ما ارتبط بيع (صكوك الغفران) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث كان بعض المبشرين الكنسيين يجمعون الأموال من

الناس مقابل وعود بالغفران أو تخفيف العقاب الأخروي، وهو ما أثار غضبًا واسعًا، وكان أحد الأسباب المباشرة لثورة مارتن لوثر[1] في ألمانيا.

ومن الأمثلة أيضًا ما يتعلق بـ التورط في الحياة السياسية والسلطوية، إذ كان بعض البابوات والأساقفة يتدخلون في تعيين الملوك أو عزلهم، مثل الصراع بين البابا جريغوري السابع والإمبراطور هنري الرابع في القرن الحادي عشر، حيث وصل الخلاف إلى حد حرمان الإمبراطور كنسيًا وإجباره على التوبة العلنية في كانوسا.

كما يُذكر في بعض المصادر التاريخية تراكم الثروات داخل الأديرة والكنائس، حيث امتلكت المؤسسة الكنسية أراضٍ واسعة وثروات كبيرة، ما جعل بعض رجال الدين يعيشون في ترف نسبي مقارنة بعامة الناس، وهو ما أثار انتقادات لاحقة من مفكرين إصلاحيين وتنويريين.

كذلك انتُقدت ممارسات الوساطة الدينية الاحتكارية، مثل اشتراط الاعتراف للكاهن للحصول على الغفران، حيث كان الكاهن يملك سلطة (الحلّ) أو (المنع الروحي)، مما جعل مصير الإنسان الأخروي مرتبطًا بقرارات مؤسسة دينية.

---

(١) مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) كان راهبًا ولاهوتيًا ألمانيًا أصبح الشخصية المحورية في **حركة** الإصلاح البروتستانتي في أوروبا، اشتهر بمعارضته بعض ممارسات الكنيسة الكاثوليكية، وخاصة بيع صكوك الغفران، وأسهمت أفكاره في أحد أكبر التحولات الدينية والثقافية في التاريخ الأوروبي.

وفي فترات معينة، ظهرت أيضًا ممارسات تتعلق بالمنصب الكنسي نفسه مثل المحاباة وشراء المناصب الدينية (السيمونية)، حيث كان بعض الأفراد يحصلون على مناصب كهنوتية أو أسقفية مقابل المال أو النفوذ السياسي، وهو ما اعتُبر انحرافًا عن المعيار الروحي المفترض.

ومع بداية عصر الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، تعرضت هذه السلطة لنقد جذري، خاصة عند مارتن لوثر الذي رفض فكرة احتكار الكهنة للوساطة الدينية، ودعا إلى (كهنوت جميع المؤمنين) ، أي أن العلاقة بين الإنسان والله يجب أن تكون مباشرة دون وسيط كنسي ، كما رأى مفكرون لاحقون مثل فولتير أن هذه السلطة أدت إلى استغلال الدين، بينما اعتبرها فيورباخ وماركس شكلاً من أشكال الاغتراب، حيث تُنزع قدرات الإنسان الروحية وتُنسب إلى مؤسسة خارجية تتحكم فيه.

وبذلك، يمكن القول إن السلطة الكهنوتية لم تكن مجرد تنظيم ديني، بل بنية تاريخية معقدة تشكلت عبر قرون، وارتبطت بتداخل الدين مع السياسة والمجتمع، ثم أصبحت لاحقًا محورًا رئيسيًا في النقد الأوروبي الحديث بوصفها أحد أهم مصادر الاغتراب الديني في التجربة الغربية.

إن ما رافق بعض ممارسات المؤسسة الكنسية في أوروبا الوسيطة من مظاهر الاحتكار الديني، واستغلال السلطة الروحية، وتحويل العلاقة بين الإنسان والله تعالى إلى علاقة وساطة مؤسسية، قد أسهم في تكوين وعي ديني يشعر فيه الفرد بالانفصال عن ذاته وعن تجربته الإيمانية المباشرة ، فقد أدت ممارسات مثل صكوك الغفران، وتوسّع السلطة الكهنوتية، واحتكار منح الغفران والوساطة

في الخلاص، إلى جعل الدين يبدو في وعي شريحة من المفكرين تجربة خارجية تُدار من قبل مؤسسة تمتلك سلطة تقرير المصير الروحي، بدل أن تكون علاقة داخلية مباشرة بين الإنسان والله.

ومع تراكم هذه الصورة النقدية، بدأ يتشكل في الفكر الأوروبي الحديث تصور يرى أن الإنسان قد فقد حريته الروحية داخل البنية الدينية، إذ أصبح يعتمد على سلطة خارجية لتحديد مصيره الأخروي، ويخضع لمنظومة طقسية ومؤسسية تتحكم في ضميره الديني ، إن هذا الشعور بالانفصال بين الإنسان وتجربته الدينية المباشرة هو ما سيُعاد صياغته لاحقًا في الفلسفة الألمانية، خصوصًا عند هيغل، بوصفه (اغترابًا للروح)، ثم عند فيورباخ الذي رآه إسقاطًا لجوهر الإنسان على سلطة دينية متعالية، وأخيرًا عند ماركس الذي نقله إلى المجال الاجتماعي والاقتصادي بوصفه شكلاً من أشكال فقدان الإنسان لذاته داخل البنى التي صنعها.

وقد أخذت هذه الطقوس والممارسات، في نظر عدد من المفكرين الأوروبيين، طابعًا يتعارض مع مقتضيات الفطرة السليمة والعقل والمنطق، إذ رأوا أنها تقوم على أنماط من الوساطة الرمزية والتعقيد الطقسي الذي لا يستند في كثير من الأحيان إلى أساس عقلاني مباشر، مما جعلها تبدو في وعيهم بوصفها ممارسات تُثقل التجربة الدينية وتبتعد بها عن بساطتها الأصلية، وتُسهم في تكريس أشكال من الخضوع الروحي للمؤسسة الدينية بدلًا من تعزيز العلاقة المباشرة بين الإنسان ورجال الدين .

لقد ذهب عدد من المفكرين المؤسسين لمفهوم الاغتراب إلى أن الهيمنة الكهنوتية تمثل أحد أبرز الآليات التاريخية لإنتاج الاغتراب الديني وترسيخه في الوعي الإنساني، حيث يرى لودفيغ فيورباخ أن المؤسسة الدينية لم تكتفِ بتقديم صورة متعالية عن (الإله) ، بل عملت على احتكار تمثيله وتأويله، بما أدى إلى سلب الإنسان لذاته وإسقاط قواه وخصائصه على كيان خارجي يُعاد إنتاجه داخل البنية الكهنوتية، الأمر الذي يجعل الإنسان مغتربًا عن جوهره الإنساني عبر وسيط ديني يفرض وصايته على الوعي والإيمان. وفي الاتجاه نفسه.

من جهته يذهب كارل ماركس إلى أن السلطة الكهنوتية ليست سوى جزء من جهاز أيديولوجي يخدم البنية الاجتماعية القائمة، إذ تضطلع بدور تبريري يعيد إنتاج الخضوع ويُحوّل المعاناة الإنسانية إلى معنى ديني مزيّف، بما يجعل الدين أداة لإدامة الاغتراب بدل تجاوزه، سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو الوعي الجمعي.

أما ماكس شتيرنر فقد نظر إلى هذه السلطة بوصفها تجسيدًا لهيمنة الأفكار المقدسة التي تُخضع الفرد وتستلب استقلاله لصالح كيان متخيل، في حين قدّم نيتشه نقدًا جذريًا لطبقة الكهنة باعتبارها منتجة لأخلاق العجز والانقياد، التي تُضعف الإرادة الإنسانية وتعيد تشكيل الإنسان بوصفه كائنًا خاضعًا لقيم مفروضة من الخارج. وبهذا يتبدى أن الهيمنة الكهنوتية، في القراءة النقدية الأوروبية، ليست مجرد تنظيم ديني تاريخي، بل بنية فاعلة في إنتاج الاغتراب وإعادة تشكيل الوعي الإنساني في إطار من التبعية واللااستقلالية الروحية والفكرية.

## ثانياً : قداسة البابا :

قداسة البابا هي مفهوم كنسي في المسيحية الغربية (خصوصًا الكاثوليكية) يشير إلى المنزلة الدينية العليا لأسقف روما (البابا)، بوصفه رأس الكنيسة الكاثوليكية و(خليفة بطرس)، ويُنظر إليه تقليديًا باعتباره صاحب سلطة روحية عليا في تفسير العقيدة وإدارة شؤون الكنيسة، مع ما ارتبط تاريخيًا بذلك من فكرة السلطة البابوية والعصمة في بعض القرارات العقائدية وفق الفهم الكاثوليكي الرسمي.

ومن الأمثلة على قدسية البابا وما ارتبط بها من اتساع سلطته الروحية والزمنية، استخدامُ (الحرمان الكنسي) بوصفه إحدى أشد الأدوات الكنسية تأثيرًا في العصور الوسطى، حيث لم يكن مجرد إجراء ديني تأديبي، بل تحول في بعض السياقات إلى وسيلة ضغط ذات طابع سياسي واجتماعي. فقد أصدر البابا غريغوري السابع قرار الحرمان ضد الإمبراطور هنري الرابع سنة ١٠٧٦م في سياق صراع التنصيب، الأمر الذي أدى إلى أزمة كبرى انتهت بخضوع الإمبراطور في حادثة كانوسا الشهيرة. كما استخدم البابا إنوسنت الثالث هذه الصلاحية ضد الملك جون ملك إنجلترا سنة ١٢٠٨م، مما تسبب في تعطيل الحياة الدينية داخل المملكة وإضعاف السلطة السياسية للملك بصورة ملحوظة. وتكرر الأمر مع فريدريك الثاني إمبراطور الإمبراطورية الرومانية ، حيث أُصدر بحقه الحرمان في إطار صراع طويل بين البابوية والسلطة الإمبراطورية، كما امتد هذا الإجراء أحيانًا ليشمل مدنًا ومناطق بأكملها عبر ما عُرف بالحظر الكنسي، وهو ما أدى إلى شلل ديني واجتماعي واسع، وقد تجدد

استعمال هذه الصلاحية في القرن السادس عشر مع حرمان مارتن لوثر سنة ١٥٢١م، ليكشف لاحقًا عن تراجع فاعليتها مع بداية الانقسام الديني في أوروبا، الأمر الذي جعلها محل نقد في الفكر الأوروبي بوصفها مثالًا على تداخل السلطة الدينية بالهيمنة السياسية.

وتُعدّ (قداسة البابا) إحدى أبرز تجليات السلطة الكهنوتية في البنية الكنسية الغربية، وقد مثّلت عبر التاريخ مركزًا أعلى للسلطة الروحية والتنظيمية داخل المؤسسة الكنسية، بما يمنحها صلاحيات واسعة في تقرير الشأن الديني وتوجيه الحياة الإيمانية للمؤمنين. غير أن هذا التمركز السلطوي في شخص البابا قد أثار موجة واسعة من النقد في الفكر الأوروبي الحديث، إذ رآه عدد من المفكرين تعبيرًا عن تضخم السلطة الدينية وتحولها إلى سلطة مطلقة تُضفي على الفرد الكهنوتي طابع العصمة والقداسة، بما يضعه فوق النقد والمساءلة، وقد اعتبر مارتن لوثر هذا التقديس امتدادًا لبنية وساطة غير مشروعة بين الإنسان والله، في حين رأى مفكرو التنوير، مثل فولتير، أن تضخم مكانة البابا يمثل انحرافًا عن العقلانية الدينية ويكرّس الاستبداد الروحي. أما فيورباخ وماركس فقد ذهبا إلى أن هذه القداسة ليست سوى انعكاس لبنية اغترابية تُسقط فيها الصفات الإنسانية على مؤسسة دينية تُعاد من خلالها صياغة وعي الفرد ضمن إطار من التبعية والخضوع، بما يجعل الإنسان منفصلاً عن حريته الروحية ومشاركته المباشرة في تشكيل تجربته الدينية.

ويُعد مارتن لوثر من أبرز الشخصيات التي قادت حركة التمرد على السلطة البابوية في أوروبا، وقد وجّه نقدًا حادًا للمؤسسة الكنسية بسبب ما رآه من

تجاوزات وانحرافات تراكمت عبر القرون. فقد رفض احتكار رجال الدين لسلطة تفسير النصوص الدينية والتوسط بين الإنسان والله، وعدّ أن الإيمان والخلاص لا يتحققان عبر الخضوع للبابا أو للكهنة، بل من خلال العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه. كما هاجم بشدة ممارسات صكوك الغفران، ورأى فيها استغلالًا لحاجة الناس الدينية وتحويلاً للخلاص إلى وسيلة للربح والنفوذ. وقد أدى نشره أطروحاته الخمس والتسعين سنة ١٥١٧م إلى اندلاع حركة الإصلاح الديني التي هزّت أركان الكنيسة الكاثوليكية. ومن هذا المنطلق، اعتبر لوثر أن تضخم السلطة البابوية وهيمنة المؤسسة الكنسية على الضمير الديني للمؤمنين قد أفضيا إلى إبعاد الدين عن مقاصده الأصلية، وأسهما في خلق حالة من التبعية الروحية التي حالت دون تمتع الفرد بحريته الدينية واستقلاله الإيماني.

أما كارل ماركس فقد نظر إلى المؤسسة الدينية بوصفها جزءًا من البنية الأيديولوجية التي تسهم في إعادة إنتاج علاقات الهيمنة والخضوع داخل المجتمع، ولم يكن يرى في رجال الدين مجرد مرشدين روحيين، بل طبقة تؤدي دورًا فاعلاً في إضفاء الشرعية على الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة، مهما بلغت درجات الظلم والاستغلال فيها. ومن هذا المنطلق، اعتبر أن السلطة الكهنوتية تسهم في تكريس اغتراب الإنسان عن واقعه الحقيقي من خلال توجيه اهتمامه نحو الخلاص الأخروي وتعويضه النفسي عن معاناته الدنيوية، بدل دفعه إلى إدراك أسباب تلك المعاناة والعمل على تغييرها. ولذلك رأى ماركس أن الدين، عندما يتحول إلى أداة بيد المؤسسة الكنسية، يصبح وسيلة لإدامة الخضوع الاجتماعي وإعادة إنتاجه، الأمر الذي يجعل السلطة الدينية أحد

العوامل الرئيسة في تكريس الاغتراب الإنساني واستمرار البنى المهيمنة داخل المجتمع.

أما برتراند راسل[1] فقد قدّم نقدًا صريحًا وحادًا للمؤسسة الكنسية ورجال الدين، وعدّ أن السلطة الكهنوتية كانت من أبرز العوامل التي أعاقت تطور الفكر الحر في أوروبا لقرون طويلة، ورأى أن الكنيسة كثيرًا ما وظفت نفوذها الديني لفرض الوصاية على العقول ومقاومة الاتجاهات العلمية والفلسفية المخالفة لها، مما أدى إلى تكريس الخضوع الفكري والحد من استقلالية الإنسان في البحث عن الحقيقة. واستشهد راسل في نقده بعدد من الوقائع التاريخية التي رأى أنها تجسد هذا المسار، من أبرزها محاكمة جاليليو جاليلي في القرن السابع عشر بسبب تأييده لنظرية دوران الأرض حول الشمس، وما تعرض له من ضغوط أجبرته على التراجع العلني عن آرائه العلمية، وكذلك إدانة أفكار جيوردانو برونو وإعدامه سنة ١٦٠٠م بعد دفاعه عن تصورات كونية وفلسفية عدّتها الكنيسة هرطقية ، كما أشار إلى ما مارسته محاكم التفتيش من ملاحقة للمخالفين في العقيدة والفكر، وعدّها مثالًا على توظيف السلطة الدينية في تقييد حرية الرأي والبحث.

---

(١) برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) فيلسوفًا ومنطقيًا ورياضيًا وكاتبًا بريطانيًا يُعد من أبرز مفكري القرن العشرين. ارتبط اسمه بتأسيس الفلسفة التحليلية وتطوير المنطق الحديث، كان يرى أن خضوع الإنسان لسلطات فكرية ودينية تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة يؤدي إلى فقدانه استقلاله العقلي وحريته في التفكير.

وانتقد راسل بشدة ادعاء بعض رجال الدين امتلاك الحقيقة المطلقة وحق توجيه ضمائر الناس وسلوكهم، معتبرًا أن ذلك أسهم في ترسيخ أنماط من التبعية الفكرية والروحية تتنافى مع حرية الإنسان وكرامته، ومن هذا المنطلق، نظر إلى السلطة الكهنوتية بوصفها إحدى العقبات الرئيسة التي حالت دون تحرر الإنسان الأوروبي من القيود الفكرية التي فرضتها المؤسسة الدينية عبر التاريخ، وأسهمت في تكريس أشكال متعددة من الخضوع والاغتراب الفكري.

## ثانياً : صكوك الغفران :

صكوك الغفران : هي وثائق أو شهادات كانت تصدرها الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى، وتمنح حاملها - بحسب التصور الكنسي آنذاك - تخفيفًا للعقوبات الزمنية المترتبة على الخطايا بعد التوبة والاعتراف، وكان الأصل فيها أن ترتبط بأعمال دينية كالصلاة أو الحج أو أعمال البر، إلا أن الممارسة تطورت في بعض الفترات حتى ارتبطت بالتبرعات المالية، مما أدى إلى انتشار الاعتقاد بين عامة الناس بأن دفع المال يمكن أن يسهم في نيل الغفران أو تخفيف عذاب المطهر.

وقد بلغت هذه الممارسة ذروتها في أوائل القرن السادس عشر، عندما نشط بعض رجال الكنيسة في الترويج لها لجمع الأموال، الأمر الذي أثار موجة واسعة من الاعتراضات، كان أشهرها اعتراض مارتن لوثر الذي رأى أن الغفران الإلهي لا يُشترى بالمال، وأن التوبة الحقيقية لا يمكن أن تتحول إلى معاملة مالية،

وقد كانت معارضته لصكوك الغفران من أهم الأسباب التي أدت إلى اندلاع حركة الإصلاح الديني في أوروبا سنة ١٥١٧م.

وقد أصبحت هذه الصكوك رمزًا لاستغلال السلطة الدينية في نظر كثير من المفكرين والمؤرخين، فمن الناحية التاريخية، ارتبطت هذه الممارسة بحملات جمع الأموال التي شهدتها أوروبا في أواخر العصور الوسطى، ولا سيما خلال عهد البابا ليو العاشر ( ١٥١٣-١٥٢١م) ، حيث استُخدمت عائدات صكوك الغفران في تمويل مشروعات كنسية كبرى، من أشهرها بناء كاتدرائية القديس بطرس في روما، وقد أثار الواعظ الألماني يوهان تيتزل جدلًا واسعًا بسبب أسلوبه في الترويج لهذه الصكوك بين عامة الناس، مما دفع مارتن لوثر إلى مهاجمتها في أطروحاته الخمس والتسعين سنة ١٥١٧م، معتبرًا أنها تُحوّل التوبة والخلاص إلى معاملة مالية وتمنح الناس شعورًا زائفًا بالأمان الروحي.

وقد نظر العديد من المفكرين الأوروبيين إلى صكوك الغفران بوصفها نموذجًا صارخًا لاستغلال السلطة الدينية لمشاعر الناس الدينية وحاجتهم إلى الطمأنينة الروحية، ورأوا أنها جسّدت حالة من الاغتراب الديني، حيث أصبح الإنسان يبحث عن خلاصه عبر وثيقة تمنحها مؤسسة كنسية، بدل أن يقوم على الإيمان والعمل والتوبة الصادقة. ومن هنا تحولت صكوك الغفران إلى أحد أبرز الأمثلة التي استُحضرت في النقد الأوروبي للمؤسسة الكنسية وللدور الذي مارسته في تشكيل الوعي الديني خلال العصور الوسطى.

وقد رأى برتراند راسل أن صكوك الغفران تمثل مثالًا واضحًا على توظيف السلطة الدينية لاستغلال المخاوف الإنسانية المرتبطة بالخلاص والمصير

الأخروي، وعدّها شاهدًا على الكيفية التي يمكن أن تتحول بها المؤسسة الدينية إلى سلطة تتحكم في الضمير الإنساني ، كما اعتبر هانز كونغ أن المبالغات التاريخية المرتبطة بصكوك الغفران كانت من الأسباب الرئيسة التي أفقدت الكنيسة جزءًا من مصداقيتها ومهدت لظهور الإصلاح البروتستانتي ، وذهب عدد من الباحثين المعاصرين إلى أن هذه الظاهرة تكشف عن تحول الدين من تجربة روحية إلى مؤسسة بيروقراطية يمكن أن توظف الرموز الدينية لتحقيق أهداف مالية أو سياسية.

وبصورة مجملة : لم تكن نقمة الأوروبيين على صكوك الغفران ناشئة من مجرد خلاف ديني (لاهوتي)، بل من كونها تحولت في نظرهم إلى صورة صارخة لاستغلال الحاجة الدينية للإنسان وتحويل الخلاص الأخروي إلى وسيلة للكسب المالي ، وقد تجسد ذلك بصورة واضحة في أوائل القرن السادس عشر عندما انتشرت حملات بيع صكوك الغفران في ألمانيا وغيرها من البلدان الأوروبية لجمع الأموال، ولا سيما لتمويل بناء كاتدرائية القديس بطرس في روما. ومن أشهر الوقائع المرتبطة بذلك نشاط الراهب يوهان تيتزل الذي كان يجوب المدن والقرى داعيًا الناس إلى شراء الصكوك، ومروّجًا لفكرة أن التبرع المالي يسهم في تخفيف عذاب الموتى في المطهر، الأمر الذي أثار سخطًا واسعًا بين المثقفين والعامة على السواء.

وقد رأى كثير من الأوروبيين أن الكنيسة استغلت خوف الناس من العقاب الأخروي لتحصيل الأموال، وأنها حولت الدين من رسالة روحية إلى مؤسسة مالية تتاجر بآمال البشر ومخاوفهم ، ومن هنا جاءت انتقادات مارتن لوثر الذي

عدّ هذه الممارسة انحرافًا عن جوهر المسيحية، بينما نظر كارل ماركس ومن سار على نهجه إلى هذه الظاهرة بوصفها مثالًا واضحًا على الدور الأيديولوجي للمؤسسة الدينية في تكريس الاغتراب؛ إذ تُقنع الإنسان بأن خلاصه مرهون بسلطة خارجية تمتلك مفاتيح النجاة، فتجعله يتنازل عن حريته وقدرته على فهم واقعه، وتدفعه إلى البحث عن حلول وهمية لمعاناته بدل مواجهة أسبابها الحقيقية. ولذلك أصبحت صكوك الغفران في الفكر الأوروبي الحديث رمزًا لتحالف السلطة الدينية مع المصالح الاقتصادية، وأحد أبرز الشواهد على الاغتراب الديني الذي يفقد فيه الإنسان استقلاله الروحي ويُسلِّم مصيره لمؤسسة تدّعي احتكار الخلاص .

ويرى كارل ماركس أن صكوك الغفران تمثل نموذجًا مبكرًا لكيفية اشتغال البنية الدينية في إنتاج الاغتراب الإنساني، إذ لا ينظر إليها بوصفها ممارسة طقسية معزولة، بل كآلية تعكس منطقًا أوسع يقوم على تحويل العلاقة بين الإنسان ومصيره إلى علاقة وسيطة تتحكم فيها مؤسسة دينية تمتلك سلطة تقرير (الخلاص) – من وجه نظر مسيحية – ففي هذا السياق، يُعاد تشكيل وعي الإنسان بحيث يُقنع بأن نجاته من الخطأ أو الخطيئة ليست نتاجًا لوعيه الذاتي أو مسؤوليته الأخلاقية المباشرة، بل هي مشروطة بوجود سلطة خارجية تحتكر ما يُتصور أنه (مفاتيح الغفران)، فتتوسط بينه وبين المصير الأخروي، وتمنحه شعورًا زائفًا بالأمان الروحي.

ووفق هذا التصور، لا يعود الإنسان فاعلاً حرًا في تحديد خلاصه أو فهم واقعه، بل يتحول إلى كائن يعتمد على وسيط مؤسسي يحدد له شروط النجاة

ويعيد توجيه سلوكه وفق منطق الطاعة والامتثال، ومن ثم فإن هذه الآلية لا تقتصر على البعد الديني فحسب، بل تمتد إلى البعد الاجتماعي، إذ تسهم في إعادة إنتاج الخضوع عبر إقناع الفرد بأن معاناته يمكن تجاوزها عبر حلول رمزية مقدمة من السلطة الدينية، بدل إدراك جذورها المادية والتاريخية. وبذلك تصبح صكوك الغفران، في القراءة الماركسية، تجسيدًا مبكرًا لمنطق الاغتراب الذي يفصل الإنسان عن وعيه بذاته وبواقعه، ويعيد إدماجه داخل بنية سلطوية تُعيد إنتاج تبعيته تحت غطاء الخلاص الروحي.

### رابعاً : قداسة البابا :

تُعدّ قداسة البابا في الكنيسة الكاثوليكية أعلى مرتبة دينية في الهرم الكنسي، ويُقصد بها المكانة الروحية الخاصة التي يتمتع بها أسقف روما بوصفه رأس الكنيسة الكاثوليكية و(خليفة القديس بطرس) وفق العقيدة الكاثوليكية. وتمنحه هذه المكانة سلطة دينية مركزية في توجيه شؤون الإيمان، وتفسير العقيدة، والإشراف على وحدة الكنيسة، إضافة إلى دوره التاريخي في إصدار القرارات الكنسية ذات الطابع الروحي والتنظيمي.

ويرى عدد من النقّاد والباحثين في الفكر الديني المقارن أن مفهوم العصمة البابوية – رغم تقييده نظريًا بشروط محددة في اللاهوت الكاثوليكي – قد يتحول في الممارسة التاريخية إلى نوع من العصمة المطلقة الفعلية، وذلك بسبب المكانة الرمزية العليا التي يتمتع بها البابا داخل البنية الكنسية، وما يترتب عليها من خضوع واسع لسلطته في الوعي الديني العام. فحتى وإن حُصرت العصمة

رسميًا في نطاق (الإعلان من على الكرسي الرسولي) ، وفي قضايا الإيمان والأخلاق، فإن هيبة المنصب وقداسته المؤسسية تجعل قراراته العقائدية تُتلقى غالبًا بوصفها نهائية وغير قابلة للنقاش أو المراجعة من قبل عامة المؤمنين.

ومن هذا المنظور، يرى بعض المفكرين أن التمييز بين العصمة المحدودة والعصمة المطلقة يظل نظريًا أكثر منه عمليًا؛ لأن سلطة البابا في الواقع التاريخي، خصوصًا في العصور الوسطى، كانت تُنتج حالة من الإلزام الروحي الذي يجعل اعتراضها شبه مستحيل داخل المؤسسة الكنسية. ولذلك اعتبر هذا الاتجاه النقدي أن فكرة العصمة، حتى في صياغتها المقيدة، قد أسهمت في ترسيخ مركزية مفرطة للسلطة الدينية، جعلت من البابا مرجعًا أعلى لا يُراجع فعليًا في وعي المؤمنين، بما يقارب معنى العصمة المطلقة من حيث الأثر الاجتماعي والديني، وإن لم يكن كذلك من حيث التنظير اللاهوتي الرسمي.

وقد تعرضت فكرة (العصمة البابوية) لنقد شديد المفكرين الأوروبيين الذين انتقدوا فكرة العصمة البابوية وتمركز السلطة الدينية في شخص البابا عدد من فلاسفة التنوير والإصلاحيين، مع تفاوت في حدّة النقد ومرجعيته:

أولهم مارتن لوثر، الذي رفض أصل فكرة السلطة البابوية المطلقة، وعدّ أن البابا لا يملك حق احتكار تفسير الدين أو فرض العصمة، لأن المرجعية عنده ينبغي أن تكون للكتاب المقدس وحده عند المسيحيين، لا لشخص أو مؤسسة كهنوتية، وقد مثّل نقده أساسًا لهدم فكرة المركزية البابوية في أوروبا الشمالية.

كما قدّم فولتير[1] نقدًا حادًا للعصمة بوصفها امتيازًا غير عقلاني يمنح فردًا بشريًا سلطة روحية مطلقة، ورأى أن هذا النوع من التقديس المؤسسي يؤدي إلى تكريس الاستبداد الفكري ويمنع حرية التفكير الديني، معتبراً أن تاريخ البابوية يكشف عن توظيف الدين في إدارة السلطة أكثر من كونه تعبيرًا عن الحقيقة المطلقة.

أما جون لوك[2] فقد تبنى موقفًا أكثر فلسفية، إذ دافع عن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، ورفض فكرة الإكراه الديني، معتبرًا أن الإيمان يجب أن يقوم على الاقتناع الحر لا على سلطة معصومة تُلزم الأفراد باعتقاداتها.

وفي السياق النقدي الأشد ، رأى إرنست رينان أن تطور المؤسسة الكنسية نحو مركزية البابا يعكس تحوّلًا تاريخيًا في بنية المسيحية من رسالة روحية بسيطة

---

(١) فولتير هو فولتير، الاسم الأدبي لِ فرانسوا ماري أرويه، كاتب وفيلسوف ومؤرخ فرنسي عاش بين عامي ١٦٩٤ و١٧٧٨، يُعد أحد أبرز رموز عصر التنوير الأوروبي، واشتهر بدفاعه عن حرية الفكر والتعبير والتسامح الديني، وبنقده اللاذع للاستبداد والتعصب عبر أسلوب ساخر .

(٢) جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) هو فيلسوف إنجليزي يُعد من أبرز مفكري العصر الحديث ومؤسسي الفكر الليبرالي. اشتهر بدفاعه عن الحرية الفردية وحقوق الإنسان، وبخاصة الحق في الحرية الدينية وحرية الاعتقاد، كما دعا إلى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. وقد رفض الإكراه الديني واعتبر أن الإيمان الحقيقي يقوم على القناعة الداخلية لا على سلطة الدولة أو الكنيسة.

إلى نظام سلطوي هرمي، وهو ما جعل فكرة العصمة أداة لترسيخ الهيمنة الدينية أكثر من كونها حقيقة لاهوتية.

وبذلك يتضح أن النقد الأوروبي لفكرة العصمة لم يكن واحدًا، بل تراوح بين الرفض الديني عند لوثر، والاعتراض العقلاني عند فولتير، والتحليل الليبرالي عند لوك، والنقد التاريخي المؤسسي عند رينان، وجميعها التقت على اعتبار أن مركزية العصمة البابوية تمثل أحد أبرز مظاهر تضخم السلطة الكهنوتية في التاريخ الأوروبي.

لقد أثرت فكرة العصمة البابوية وتمركز السلطة الدينية في شخص البابا في تشكيل ما يمكن تسميته بالاغتراب المسيحي ، والذي يظهر في عدة مستويات مترابطة، كما تناوله النقد الأوروبي الحديث عند مفكرين مثل فيورباخ وماركس ومن سار في اتجاههما، فحين يُنظر إلى البابا بوصفه سلطة تمتلك (مرجعية نهائية) في الإيمان والأخلاق، حتى ضمن حدود العصمة الرسمية، فإن ذلك يعيد إنتاج علاقة غير مباشرة بين المؤمن والحقيقة الدينية، حيث لا يعود الوصول إلى المعنى الديني قائمًا على الفهم الفردي أو التأمل المباشر في النص المقدس، بل يصبح مشروطًا بوسيط مؤسسي يحتكر التفسير ويحدد ما يجب الإيمان به، هذا الوسيط، في الوعي النقدي، يُسهم في فصل الإنسان عن تجربته الدينية المباشرة، ويحوّل علاقته بالله تعالى إلى علاقة خضوع معرفي وروحي في آن واحد.

ومن أبرز المفكرين المعاصرين الذين تناولوا نقد قداسة البابا، والسلطة الكهنوتية، ومفهوم العصمة ضمن قراءة فلسفية-اجتماعية حادة، يأتي في المقدمة كارل ماركس، الذي لم يوجّه نقده للعصمة بمعناها الديني (اللاهوتي) فقط، بل

ربطها ببنية السلطة الدينية ككل، معتبراً أن المؤسسة الكنسية تُعيد إنتاج الوعي الخاضع عبر إقناع الإنسان بأن الحقيقة والخلاص يُمنحان من سلطة خارجية، مما يعمّق حالة الاغتراب ويجعل الفرد متلقيًا لا فاعلاً في إنتاج وعيه الديني. وفي الاتجاه نفسه، قدّم فريدريك إنجلز قراءة تاريخية-مادية ترى أن تطور السلطة الكنسية نحو المركزية البابوية والعصمة المؤسسية كان جزءًا من تشكّل البنى الطبقية في أوروبا، حيث ارتبطت السلطة الدينية بإعادة تنظيم المجتمع بما يخدم الاستقرار الاجتماعي القائم.

كما ساهم فريدريك نيتشه[1] في نقد جذري أكثر حدة، إذ اعتبر أن فكرة القداسة والعصمة الكهنوتية تُنتج إنسانًا منقادًا أخلاقيًا، وتُضعف إرادته عبر منظومة قيم دينية تُعيد تشكيل الضمير الإنساني على أساس الطاعة والخضوع، لا على أساس القوة والخلق الحر.

أما في الفكر المعاصر النقدي، فقد واصل بعض المفكرين مثل برتراند راسل هذا الخط، فاعتبر أن تمركز السلطة الدينية في شخص البابا، وما يرافقه من ادعاء امتلاك الحقيقة النهائية، يمثل عائقًا أمام التفكير الحر ويُسهم في إنتاج التبعية الفكرية داخل الوعي الديني الأوروبي. وبذلك يتضح أن النقد المعاصر لهذه

---

(١) فريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) فيلسوف ومفكر ألماني من أبرز شخصيات الفلسفة الحديثة في القرن التاسع عشر. اشتهر بنقده الجذري للأخلاق والدين والثقافة الغربية، وأثرت أفكاره بعمق في الوجودية وما بعد الحداثة وعلم النفس والفكر الأدبي حتى اليوم.

المفاهيم لم يقتصر على الاعتراض الديني (اللاهوتي)، بل اتجه إلى تحليلها بوصفها بنى للهيمنة وإنتاج الاغتراب الفكري والديني في المجتمع الأوروبي الحديث.

ورأى ريتشارد دوكينز : أن استمرار فكرة (السلطة الدينية العليا) –ومنها النموذج البابوي – يعكس بقاء أنماط تفكير غير علمية، تُنتج الطاعة غير النقدية وتحدّ من استقلال العقل. وفي كتاباته، تعامل مع المؤسسة الدينية بوصفها بنية ثقافية تُعيد إنتاج الإيمان غير القائم على الدليل، مما يجعلها في نظره عائقًا أمام التفكير العقلاني الحر.

وقدّم كريستوفر هيتشنز[1] نقدًا جذريًا ومباشرًا للكنيسة الكاثوليكية بوصفها مؤسسة تاريخية ذات سلطة دينية مركزية، إذ رأى أن تاريخها لا يمكن فصله عن توظيف النفوذ الروحي في إدارة المجال الاجتماعي والسياسي، من خلال فرض أنماط من الضبط الأخلاقي وتوجيه السلوك الجمعي باسم المقدّسات ، وفي قراءته النقدية، اعتبر أن فكرة العصمة والقداسة المؤسسية لا تعمل فقط كمبدأ لاهوتي، بل تتحول عمليًا إلى آلية لإنتاج الطاعة النفسية، حيث يُمنح رجل الدين الأعلى مكانة تتجاوز النقد والمساءلة، مما يعيد تشكيل وعي

---

(١) كريستوفر هيتشنز (١٩٤٩–٢٠١١) كان كاتبًا وصحفيًا ومعلقًا سياسيًا وناقدًا أدبيًا ودينيًا بريطانيًا–أمريكيًا ، اشتهر بأسلوبه الجدلي الحاد، وحضوره القوي في المناظرات العامة، وكتاباته التي تناولت السياسة والدين والثقافة، ما جعله واحدًا من أكثر المثقفين العموميين إثارةً للجدل في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين .

المؤمن على أساس الخضوع لسلطة خارجية تُقدَّم بوصفها ممثلة للحقيقة المطلقة. كما ربط هيتشنز بين هذا البناء الكهنوتي وبين تاريخ من الصراعات الدينية والقمع الفكري، معتبرًا أن المركزية البابوية أسهمت في تكريس علاقة غير متكافئة بين الفرد والمؤسسة الدينية، تُضعف استقلاله الفكري وتجعله أكثر قابلية للامتثال للسلطة الروحية. ومن هذا المنظور، فإن نقده لا يقتصر على الجانب العقائدي، بل يمتد إلى تحليل البنية الكنسية نفسها بوصفها نظامًا ينتج الطاعة ويعيد إنتاج الهيمنة باسم الإيمان.

ومن هذا المنظور، يرى النقد الفلسفي أن هذا النمط من التمركز يكرّس نوعًا من الاغتراب، لأن الإنسان لا يعود فاعلاً في إنتاج معناه الديني، بل متلقيًا له من سلطة خارجية يُفترض فيها العصمة أو القرب المطلق من الحقيقة. ومع تراكم التاريخ الكنسي، خاصة في العصور الوسطى، تحولت هذه السلطة إلى بنية معيارية تُوجّه الوعي الجمعي، بحيث يصبح الاعتراض عليها أو مساءلتها أمرًا صعبًا داخل النسق الديني ذاته. وهنا يتجلى الاغتراب بوصفه انفصال الإنسان عن حريته الروحية وقدرته على الفهم المستقل، لصالح منظومة كهنوتية تُعيد تعريف الإيمان بوصفه طاعة لمركز سلطة معصومة أو شبه معصومة.

### خامساً: عشاء الإفخارسيا :

كلمة الإفخارستيا أصلها يوناني، الإفخا : بمعنى (حسن) ، ورسيا بمعنى (نعمة) أو (فضل)، لتدل في معناها الحرفي على (الشكر) أو (تقديم الحمد والامتنان) وقد ارتبط هذا المصطلح في الاستخدام المسيحي المبكر بفكرة الشكر

لله على النعمة والخلاص، ثم أصبح لاحقًا اسمًا للطقس الديني الذي يرمز إلى العشاء الأخير للمسيح، حيث يُعبّر فيه عن الشكر الإلهي من خلال تناول الخبز والخمر ضمن القداس. وبذلك انتقلت الكلمة من معناها اللغوي العام (الشكر) إلى دلالة اصطلاحية دينية تشير إلى أحد أهم الأسرار المقدسة في المسيحية.

وعشاء الإفخارستيا : هو أحد أهم الطقوس في المسيحية، ويُقصد به إحياء ذكرى العشاء الأخير الذي جمع السيد المسيح بتلاميذه قبل حادثة الصلب بحسب الاعتقاد المسيحي.

ولا يرتبط هذا الطقس بتاريخ سنوي ثابت، بل يُمارس ضمن ما يُعرف بـ (القداس الإلهي - وهو العبادة الجماعية الرسمية التي تقيمها الكنيسة)، ويُقام الإفخارستيا بشكل دوري يختلف باختلاف الطوائف المسيحية وتقاليدها، ففي الكنيسة الكاثوليكية - وهي أكبر الطوائف المسيحية الغربية- يُحتفل بالإفخارستيا بشكل متكرر وقد يُقام يوميًا في بعض الكنائس، مع تأكيد خاص على المشاركة فيه خلال أيام الأحد والأعياد الدينية باعتبارها أيام العبادة الأساسية. أما في الكنائس الأرثوذكسية، وهي الكنائس الشرقية التقليدية، فإن الإفخارستيا تُمارس أيضًا ضمن القداس الإلهي، وغالبًا ما تُقام في أيام الأحد والأعياد، مع اختلاف وتفاوت في مدى مشاركة المؤمنين بحسب الاستعداد الروحي والالتزام الكنسي.

وفي بعض الطوائف البروتستانتية - وهي التي نشأت بعد الإصلاح الديني- فإن ممارسة الإفخارستيا تختلف بشكل أكبر، إذ قد تُقام أسبوعيًا أو شهريًا أو في مناسبات محددة فقط بحسب نظام كل كنيسة.

وبذلك يتبين أن الإفخارستيا ليست مناسبة سنوية ثابتة، بل طقس عبادي متكرر يُنظم وفق التقاليد الليتورجية (أي النظام الطقسي للعبادة) الخاص بكل كنيسة.

ويتم هذا الطقس داخل (القداس) من خلال تقديم الخبز والخمر، حيث يُنظر إليهما في التقليد الكاثوليكي والأرثوذكسي على أنهما يتحولان إلى جسد المسيح ودمه تحولًا سرّيًا، بينما يراه بعض البروتستانت رمزًا تذكاريًا لا أكثر.

ويُعدّ هذا الطقس من (الأسرار المقدسة) التي تحمل دلالات روحية عميقة، إذ يرمز إلى الاتحاد بالمسيح وتجديد العهد الديني والتعبير عن التوبة ونيل الغفران. كما يشكّل الإفخارستيا عنصرًا مركزيًا في الحياة الليتورجية للكنيسة، حيث يُمارس ضمن طقس منظم يقوده الكاهن ويشارك فيه المؤمنون عبر التناول، بما يعكس مكانته كأحد أبرز الممارسات الدينية التي تُجسّد البعد الروحي للجماعة المسيحية.

وقد أثار طقس الإفخارستيا (سرّ الخبز والخمر) انتقاد عدد من المفكرين الأوروبيين ؛ إذ لم يُنظر إليه فقط كطقس ديني، بل كجزء من منظومة كهنوتية تمنح رجال الدين سلطة روحية خاصة على الأتباع ، إضافة إلى ما اعتبره البعض بعدًا رمزيًا (غير عقلاني) في تفسيره ، فخلال عصر الإصلاح الديني، اعتبر مارتن لوثر أن الممارسة كما كانت تُفهم في الكنيسة الكاثوليكية، خاصة فكرة

التحول الحقيقي للخبز والخمر، قد ابتعدت عن بساطة العشاء الأخير في النصوص الإنجيلية، ورأى أن الإفخارستيا يجب أن تُفهم كتذكار للإيمان لا كتحول مادي سري، مما جعلها في نظره جزءًا من تراكمات التفسير الكهنوتي الذي يضع وسيطًا بين الإنسان والله.

وفي الفكر التنويري، وجّه فولتير نقدًا لاذعًا للطقوس الكنسية عمومًا، ومن ضمنها الإفخارستيا، معتبرًا أنها تعكس استمرار هيمنة الرمزية الدينية على حساب العقل، وأن تحويل عناصر مادية بسيطة إلى (مقدسات) يعكس نزعة مؤسسية لإدارة الوعي الديني وتوجيهه، أما في التحليل الفلسفي-الاجتماعي الحديث، فقد رأى كارل ماركس أن مثل هذه الطقوس تساهم في إنتاج الاغتراب الديني، إذ تُرسّخ فكرة أن الخلاص والاتحاد الروحي لا يتحققان إلا عبر مؤسسة دينية تمتلك سلطة تفسير المقدسات المسيحية، مما يعيد إنتاج علاقة تبعية بين الفرد والكنيسة ويُضعف استقلاله الروحي والمعرفي.

وبذلك، فإن النقد الأوروبي للإفخارستيا لم يكن موجّهًا إلى الطقس بوصفه شعيرة فقط، بل إلى دلالته داخل بنية السلطة الكنسية، حيث اعتُبر جزءًا من نظام أوسع يُنتج الخضوع الرمزي ، ويعيد تشكيل وعي الأتباع ضمن إطار ديني مؤسسي.

ويعود أثر طقس الإفخارستيا في النقاشات الفلسفية حول الاغتراب داخل المسيحية – في القراءة النقدية الأوروبية – إلى الطريقة التي يُعيد بها تشكيل علاقة الإنسان بالله تعالى عبر وسيط كهنوتي ، فبحسب هذا التصور، لا يقتصر الطقس على كونه ممارسة رمزية للعبادة، بل يتحول إلى فعل ديني لا يكتمل إلا داخل

إطار المؤسسة الكنسية، حيث يقوم الكاهن بدور الوسيط الذي يقدّم (النعمة) ويمنح معنى الخلاص من خلال الطقس. هذا التوسّط المستمر يجعل علاقة المؤمن بالإيمان علاقة غير مباشرة، لأن الوصول إلى الله تعالى لا يتم عبر التجربة الفردية الحرة، بل عبر مؤسسة دينية تحتكر تفسير الرموز وتحديد شروط المشاركة فيها.

ومن هذا المنظور، رأى بعض المفكرين، خاصة في النقد الفلسفي الحديث، أن هذا النمط من الوساطة يسهم في نشوء شكل من الاغتراب الديني، إذ يشعر الإنسان بأن خلاصه الروحي ليس نتاج وعيه أو إيمانه الداخلي المباشر، بل نتيجة طقس مؤسسي يجب أن يُمارس وفق شروط محددة وبإشراف سلطة دينية، وهنا ينفصل الإنسان عن تجربته الروحية الأصيلة، ويصبح مرتبطًا بنظام خارجي يحدد له كيف ومتى يقترب من الله تعالى.

كما أشار الاتجاه الماركسي في التحليل الاجتماعي إلى أن هذه الطقوس - ومنها الإفخارستيا - تُسهم في إعادة إنتاج علاقة التبعية بين الفرد والمؤسسة الدينية، لأن المعنى الروحي يُصاغ داخل إطار كنسي مغلق، مما يجعل الإنسان متلقيًا للمعنى لا منتجًا له. وبهذا المعنى، يُفهم الاغتراب ليس كحالة شعورية فقط، بل كبنية علاقة بين الإنسان وإيمانه، حيث تتحول التجربة الدينية من ممارسة داخلية حرة إلى ممارسة مؤسسية منظمة، وهو ما اعتُبر أحد مظاهر الاغتراب الديني في النقد الأوروبي للمسيحية.

كما يمكن الإشارة إلى لودفيغ فيورباخ، الذي سبق ماركس في تحليل الدين بوصفه إسقاطًا لجوهر الإنسان على كيان خارجي، حيث اعتبر أن الطقوس

الدينية تُسهم في فصل الإنسان عن طبيعته الإنسانية، إذ يُنسب الكمال والقداسة إلى خارج الإنسان بدل أن يُفهم بوصفه جزءًا من ذاته. وفي هذا السياق، يمكن فهم الإفخارستيا كرمز لعملية تحويل المعنى الروحي إلى شكل مؤسسي منفصل عن التجربة الفردية المباشرة.

وذهب بيير بورديو[1] إلى اتجاه أكثر عمقًا في التحليل البنيوي للطقوس؛ لأنه لا يكتفي بوصفها (تعزيزًا للإيمان)، بل يفسرها كجزء من إعادة إنتاج السلطة الرمزية **(Symbolic Power)** داخل الحقل الديني، ففي هذا الإطار، لا تُفهم الطقوس مثل الإفخارستيا بوصفها مجرد ممارسة اعتقادية، بل كآلية تُنتج ما يسميه "الهابيتوس(Habitus) ، أي أنماط الإدراك والتصرف التي تجعل الفرد يتقبل البنية الدينية بوصفها طبيعية وبديهية. وبهذا المعنى، لا يكون الخضوع للمؤسسة الدينية واعيًا أو مفروضًا بشكل مباشر، بل يتشكل تدريجيًا عبر التكرار الطقسي الذي يعيد تشكيل الوعي دون حاجة إلى إكراه صريح.

كما قدم ميشيل فوكو[2] قراءة أكثر حدة لهذا الطقس الكنسي المثير للجدل، إذ يرى أن الطقوس الدينية تدخل ضمن تقنيات (ضبط الجسد والذات)، حيث

---

(١) بيير بورديو : هو عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي معاصر (١٩٣٠-٢٠٠٢)، يُعد من أهم منظري علم الاجتماع في القرن العشرين، وخصوصًا في تحليل **السلطة الرمزية** والعلاقات الاجتماعية غير المرئية .

(٢)ميشيل فوكو (١٩٢٨-١٩٨٤) هو فيلسوف ومؤرخ أفكار فرنسي، يُعد من أبرز مفكري القرن العشرين في الفلسفة الاجتماعية ونقد السلطة .

تعمل المؤسسات على تشكيل الأفراد عبر أنظمة رمزية دقيقة تنتج الطاعة من داخل الذات نفسها، لا من خارجها فقط. وفي هذا المستوى، يصبح الطقس آلية لإنتاج (ذوات منضبطة) ترى في الامتثال قيمة روحية، مما يعمّق فكرة الاغتراب بوصفه انفصال الإنسان عن استقلاله المعرفي لصالح منظومة تُعيد تشكيل وعيه من الداخل.

وبهذا المعنى، لم يكن نقد هؤلاء المفكرين موجهًا إلى الطقس ذاته من حيث الشكل، بل إلى موقعه داخل بنية السلطة الدينية، حيث رأوا أنه يُسهم في إعادة إنتاج الاغتراب من خلال تحويل العلاقة مع الله تعالى إلى علاقة وسيطة تتحكم فيها المؤسسة الكنسية، بدل أن تكون تجربة حرة ومباشرة للإنسان مع إيمانه.

## سادساً: تبجيل مريم والقديسين :

يُعدّ تبجيل مريم العذراء والقديسين من أبرز الممارسات الدينية في التقليد الكاثوليكي والأرثوذكسي داخل المسيحية، ويُقصد به إظهار الاحترام والتكريم الروحي لشخصيات يُنظر إليها بوصفها نماذج للإيمان والتقوى، فمريم العذراء تحتل مكانة خاصة باعتبارها والدة المسيح بحسب العقيدة المسيحية (تعالى الله عن ذلك) ، ويُنظر إليها كرمز للطهارة والطاعة لله، بينما يُنظر إلى **القديسين** على أنهم أشخاص عاشوا حياة دينية متميزة وقدوة في الإيمان، ولذلك تُقام لهم الصلوات وتُطلب شفاعتهم لدى الله في التقاليد الكنسية.

ويأخذ هذا التبجيل أشكالًا متعددة، مثل الأعياد الدينية الخاصة، والصلوات الموجهة لطلب الشفاعة، وتكريم الأيقونات والتماثيل التي تمثلهم

داخل الكنائس، وقد تطور هذا المفهوم عبر التاريخ الكنسي ليصبح جزءًا مهمًا من الحياة الروحية والشعبية للمؤمنين، حيث يُنظر إليهم كوسائط روحية تقرّب الإنسان من الله.

غير أن هذا الجانب لم يخلُ من الجدل داخل الفكر المسيحي نفسه، إذ يرى بعض التيارات الإصلاحية، خاصة البروتستانتية، أن هذا التبجيل قد يقترب أحيانًا من العبادة، مما أثار نقاشًا واسعًا حول حدود التمييز بين (التكريم) و(العبادة) داخل الممارسة الدينية المسيحية.

وأول وأبرز المنتقدين كان مارتن لوثر، الذي رفض تحويل القديسين إلى وسطاء بين الإنسان والله، ورأى أن العلاقة مع الله مباشرة ولا تحتاج إلى شفاعة بشرية، كما انتقد بشدة الممارسات الشعبية المرتبطة بتكريم القديسين، مثل طلب الشفاعة منهم أو التوسل ببركتهم، معتبرًا أن ذلك يبتعد عن جوهر الإيمان المسيحي كما يفهمه الإصلاح البروتستانتي، وقد ألغت الكنائس البروتستانتية لاحقًا هذه الممارسات أو قلّصت منها بشكل كبير.

وفي عصر التنوير، قدّم فولتير نقدًا لاذعًا لهذه الظواهر، معتبرًا أن تضخيم دور القديسين ومريم داخل العبادة الشعبية يعكس استمرار النزعة الرمزية والخرافية داخل المؤسسة الكنسية، وأنه يسهم في إبعاد الدين عن العقل والتفسير العقلاني.

من جهة أخرى يرى كارل ماركس في هذا السياق أن تبجيل مريم والقديسين يمكن فهمه ضمن بنية الاغتراب الديني، حيث لا تُمارس العلاقة مع الله تعالى بوصفها علاقة مباشرة بين الإنسان والإيمان، بل تتحول إلى علاقة تمر

عبر شبكة من الوسائط الرمزية التي تتوسط بين الإنسان والله، مثل القديسين ومريم ورجال الدين ، ووفق هذا التصور النقدي، فإن طلب الشفاعة من القديسين أو التوسل بمكانتهم الروحية، إلى جانب الاعتماد على الأيقونات والرموز الدينية، يجعل التجربة الدينية غير قائمة على الوعي الفردي المباشر، بل على منظومة مؤسسية تحدد شروط القرب من الله تعالى ، ومن ثمّ، يُعاد إنتاج علاقة تبعية رمزية، إذ يُصبح الإنسان معتمدًا على وسطاء دينيين يحددون له كيفية الوصول إلى الخلاص ومعناه، بدل أن يكون فاعلاً مستقلاً في تجربته الإيمانية. ويضرب هذا الاتجاه النقدي أمثلة مثل تخصيص أعياد للقديسين، وتوجيه الصلوات إليهم طلبًا للشفاعة، بوصفها مظاهر تعكس - في القراءة الماركسية - انتقال الدين من تجربة روحية مباشرة إلى نظام وساطة رمزية يُسهم في تعميق الاغتراب وإعادة إنتاج الخضوع داخل البنية الدينية.

وقد ذهب عدد من الباحثين المتأثرين بالمدرسة الاجتماعية النقدية، وفي مقدمتهم : - بيير بورديو وميشيل فوكو - إلى أن ظواهر التبجيل الديني، مثل تبجيل مريم والقديسين داخل المسيحية المؤسسية، لا يمكن فهمها بوصفها ممارسات روحية محضة، بل باعتبارها جزءًا من آليات إنتاج السلطة داخل (الحقل الديني) ، فوفق منظور بورديو، تُسهم هذه الممارسات في إعادة إنتاج (السلطة الرمزية)، حيث تُمنح القداسة لمكانات وشخصيات دينية معينة، فتتحول إلى رأس مال رمزي يُستخدم في توجيه وعي المؤمنين وترسيخ البنية الهرمية داخل المؤسسة الكنسية، بحيث يبدو هذا الترتيب الاجتماعي والديني طبيعيًا ومشروعًا في الوعي العام. أما في القراءة الفوكوية، فإن هذه الطقوس

تدخل ضمن (تقنيات تشكيل الذات)، إذ لا تعمل فقط على تنظيم الإيمان، بل على ضبط كيفية إدراك الفرد لذاته وعلاقته بالله تعالى، عبر شبكات من الخطاب الديني والممارسة الطقسية التي تُنتج نمطًا معينًا من الطاعة الداخلية والخضوع الرمزي ، ومن هذا المنظور، يُفهم تبجيل القديسين لا كفعل تعبدي فحسب، بل كجزء من منظومة تُعيد إنتاج الوعي الديني وتشكيله وفق قواعد مؤسسية، مما يجعل الفرد أكثر ارتباطًا بالبنية الكنسية وأقل استقلالًا في تجربته الروحية، وهو ما يمكن قراءته نقديًا بوصفه أحد أشكال الاغتراب الرمزي والديني داخل المسيحية المؤسسية.

وفي ضوء نظرية الاغتراب، يُنظر إلى تبجيل مريم والقديسين بوصفه عاملاً يُعزز (الوساطة الدينية) بين الإنسان والخالق ، مما يقلل من شعوره بالعلاقة المباشرة مع الإيمان ، ووفق القراءة الماركسية، فإن اعتماد المؤمن على شخصيات وسيطة في طلب الشفاعة والخلاص يُسهم في تحويل التجربة الدينية إلى نظام تُحدده المؤسسة الكنسية، فيفقد الفرد استقلاله الروحي ويصبح متلقيًا للمعنى بدل أن يكون منتجه. أما في التحليل الاجتماعي الحديث، فيُفهم هذا التبجيل كآلية لإعادة إنتاج السلطة الرمزية داخل المؤسسة الدينية، بما يرسّخ البنية الهرمية ويعيد تشكيل وعي (المؤمنين) ضمن إطار يجعل الاغتراب الديني أكثر عمقًا واستمرارية.

## سادساً : تقديس الصور والأيقونات :

يُقصد بتقديس الصور والأيقونات في المسيحية - خصوصًا في التقليد الكاثوليكي والأرثوذكسي - استخدام الصور والتماثيل الدينية التي تمثل المسيح أو مريم العذراء أو القديسين، بوصفها وسائل للتعبير عن الإيمان والتقرب الروحي، وليس باعتبارها آلهة بحد ذاتها، وتُوضع هذه الأيقونات داخل الكنائس والمنازل، ويُنظر إليها كرموز تساعد المؤمن على التذكر والتأمل في الحياة الروحية، وتُستخدم أثناء الصلاة والطقوس الدينية كوسيط بصري يعزز الارتباط بالله تعالى.

وقد تطور هذا التقليد عبر التاريخ، وأصبح جزءًا أساسيًا من الحياة الكنسية، خاصة في الكنائس الشرقية، حيث تُعد الأيقونة (نافذة روحية) إلى العالم الإلهي، ومع ذلك، فإن هذا الممارسة لم تخلُ من الجدل، إذ رفضت بعض التيارات المسيحية، خصوصًا في الإصلاح البروتستانتي، هذا النوع من التقديس، واعتبرته قريبًا من عبادة الصور، ورأت أنه قد يُحوّل الإيمان من علاقة روحية مباشرة إلى علاقة تعتمد على الرموز المادية.

وقد رأى مارتن لوثر أن استعمال التماثيل والأيقونات داخل العبادة المسيحية يمثل انحرافًا عن جوهر الإيمان القائم على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، إذ اعتبر أن تحويل الصور إلى وسائط للتقرب الروحي قد يؤدي إلى انزلاق تدريجي نحو تعظيم المادة ومنحها بعدًا مقدسًا، بدل التركيز على الإيمان الداخلي والنص المقدس كمصدر أساسي للمعرفة الدينية، ومن هذا المنطلق، دعا لوثر إلى تقليص دور الرموز البصرية داخل الكنائس، باعتبارها قد تشتت الانتباه عن

جوهر العبادة الحقيقي ، وقد انعكس هذا الموقف لاحقًا عند التيارات الإصلاحية البروتستانتية، حيث تم التخلص من عدد كبير من الصور والتماثيل داخل الكنائس، في إطار محاولة لإعادة توجيه الممارسة الدينية نحو البساطة والاعتماد على النص المقدس بدل الوسائط المادية.

وبالمقابل رأى فولتير : أن الاعتماد على الأيقونات والتماثيل في التعبد يعكس استمرار نزعة رمزية غير نقدية داخل المؤسسة الدينية، تقوم على تحويل المعاني الروحية المجردة إلى صور حسية ملموسة،ومن وجهة نظره، فإن هذا التحول يُسهم في تبسيط الدين وإبقائه ضمن دائرة الإدراك الشعبي القائم على الصورة والانفعال، بدل أن يكون مجالًا للتفكير العقلي والتأمل الفلسفي. كما اعتبر فولتير أن هذا النوع من الممارسات يضعف القدرة على التفسير العقلاني للدين، لأنه يعزز الارتباط بالتمثلات البصرية والعاطفية للخالق ، ويُبقي الوعي الديني محصورًا في إطار الحس والتجسيد بدل الانفتاح على الفهم النقدي المجرد.

أما كارل ماركس فقد رأى أن تقديس الصور والأيقونات في المسيحية لا يمكن فهمه بوصفه ممارسة رمزية بريئة، بل هو جزء من البنية الأوسع لـ (الاغتراب الديني) ، فوفق تحليله، تتحول هذه الرموز المادية إلى وسائط تفصل الإنسان عن علاقته المباشرة بالله تعالى، إذ يصبح التفاعل مع الدين مشروطًا بأشياء خارجية (صور، تماثيل، أيقونات) تمنح معنى للقداسة بدل أن يكون المعنى نابعًا من وعي الإنسان ذاته، ومن هنا يرى ماركس أن هذه الممارسات تُسهم في نقل مركز الإيمان من التجربة الإنسانية المباشرة إلى نظام رمزي مؤسسي، تتحكم فيه الكنيسة وتُعيد من خلاله إنتاج علاقة التبعية بين الفرد

والدين. كما يذهب إلى أن هذا التحول يعكس نمطًا من (إسقاط) القيم الإنسانية على أشياء خارجية تُعامل بوصفها مقدسة، مما يؤدي إلى فقدان الإنسان لوعيه الحقيقي بذاته، واستبدال تجربته الروحية الحية بعلاقات رمزية وسيطة، وهو ما يُعد - في قراءته - أحد أشكال الاغتراب التي تُبعد الإنسان عن امتلاك معناه الديني بشكل مباشر وحر.

إلى جانب كارل ماركس، هناك عدد من المفكرين الذين ربطوا تقديس الصور والأيقونات - بشكل مباشر أو غير مباشر - بفكرة الاغتراب أو فقدان العلاقة المباشرة بين الإنسان وتجربته الدينية:

ويأتي أولًا لودفيغ فيورباخ، الذي يُعد ممن مهّدوا لمفهوم الاغتراب الديني عند ماركس. فقد رأى أن الإنسان في الدين يُسقط صفاته الإنسانية (مثل الكمال والجمال والقداسة) على كائنات خارجية، ثم يعود ليعبدها. وفي هذا السياق، يمكن فهم الأيقونات والتماثيل بوصفها تجسيدًا ماديًا لهذا الإسقاط، حيث تتحول المعاني الإنسانية إلى صور مقدسة منفصلة عن أصلها الإنساني، مما يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن ذاته.

كما يمكن الإشارة إلى ميشيل فوكو، الذي لم يتحدث عن (الاغتراب) بالمفهوم الماركسي مباشرة، لكنه حلّل كيف تُسهم الرموز والمؤسسات الدينية في تشكيل (الذات) عبر تقنيات السلطة والخطاب ، ووفق هذا المنظور، فإن الأيقونات ليست مجرد رموز، بل جزء من نظام بصري-خطابي يوجّه إدراك الفرد ويُعيد تشكيل وعيه الديني بطريقة تجعل علاقته بالله تعالى غير مباشرة ومُدارة داخل إطار مؤسسي.

ووافق هذا الطرح بيير بورديو، الذي يرى أن هذه الممارسات تدخل ضمن (السلطة الرمزية) داخل الحقل الديني، حيث تُسهم الأيقونات في ترسيخ بنية القداسة وتوزيع المكانة الدينية، مما يجعل الفرد يتقبل النظام الديني بوصفه طبيعيًا، وهو ما يمكن قراءته - نقديًا - كشكل من أشكال الاغتراب الرمزي الذي يعيد إنتاج الخضوع عبر الثقافة والدين.

وبذلك يتضح أن الربط بين الأيقونات والاغتراب لم يقتصر على ماركس، بل امتد من التحليل الفلسفي (فيورباخ) إلى التحليل الاجتماعي (بورديو) والتحليل الخطابي للسلطة (فوكو)، مع اختلاف زاوية كل مفكر في تفسير كيفية تشكّل هذا الانفصال بين الإنسان وتجربته الدينية.

وفي السياق الإجتماعي المتأخر، واصل عدد من الباحثين المعاصرين المتأثرين بأعمال بيير بورديو وميشيل فوكو تحليل هذه الظاهرة الدينية بوصفها جزءًا من أنظمة إنتاج المعنى داخل المجتمع، إذ لا يُنظر إلى الدين فقط كإيمان فردي أو تجربة روحية، بل كمنظومة ثقافية تُنتج ما يمكن تسميته بـ (المعنى الجاهز) الذي يتلقاه الفرد ضمن سياق اجتماعي محدد، ووفق هذا التصور، فإن الرموز الدينية، ومنها الأيقونات والصور، تعمل كأدوات داخل بنية ثقافية أوسع تُسهم في إعادة تشكيل وعي الإنسان بطريقة غير مباشرة، إذ تُحدد له مسبقًا أنماط الفهم والتفسير للعالم الديني من خلال التكرار الطقسي والتنشئة الاجتماعية. وهكذا لا يكون وعي الفرد ناتجًا عن تجربة ذاتية خالصة، بل عن تفاعل مع شبكة من الرموز والمؤسسات والخطابات التي تصوغ إدراكه للمقدس.

ومن هذا المنطلق النقدي يمكن القول إن هذا النمط من التلقي الرمزي قد يؤدي – في بعض قراءاته – إلى انزياح تدريجي في مركز العلاقة الدينية من الخالق ذاته إلى الوسائط الرمزية التي تمثّله، بحيث ينشغل الإنسان بالصورة والرمز والطقس بوصفها نقاط اتصال مباشرة، بدل أن تكون مجرد دلالات تشير إلى المعنى الإلهي الأعمق. وبهذا المعنى يُفهم هذا التحول، في القراءة النقدية، على أنه شكل من أشكال التعلّق بالوسائط الدينية على حساب الجوهر الروحي للإيمان، بما قد يُنتج حالة من الانفصال أو الاغتراب عن العلاقة المباشرة مع الخالق. ويظل هذا الاتجاه حاضرًا في دراسات علم اجتماع الدين المعاصر، التي تركز على فهم كيفية إنتاج المعنى الديني داخل البنى الاجتماعية والثقافية بدل الاكتفاء بتفسيره بوصفه اعتقادًا فرديًا صرفًا.

## ثامناً: زيارة الأضرحة:

تُعدّ زيارة الأضرحة والقبور المقدسة من الممارسات الدينية المنتشرة في بعض التقاليد المسيحية، خصوصًا في الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية، ويُقصد بالأضرحة أماكن دفن القديسين أو الشخصيات الدينية البارزة التي يُعتقد أنها عاشت حياة تقوى وقداسة، أو أماكن ارتبطت بحوادث دينية مهمة في التاريخ المسيحي.

وتتمثل هذه الزيارة في قيام الاتباع بالتوجه إلى تلك الأماكن بهدف التبرك، والصلاة، وطلب الشفاعة، والتأمل الروحي، وأحيانًا تقديم النذور أو إضاءة

الشموع ، ومن أشهر الأمثلة على ذلك زيارة ضريح القديس بطرس في الفاتيكان، أو الحج إلى أماكن يُعتقد أنها مرتبطة بحياة المسيح أو مريم العذراء.

وقد تطورت هذه الظاهرة عبر التاريخ لتصبح جزءًا من (الحج المسيحي)، حيث تُعد بعض الأضرحة مراكز روحية تستقطب ملايين الزوار سنويًا، خاصة في العصور الوسطى وما بعدها.

ومن أبرز هذه المزارات : كاتدرائية القديس بطرس[١] التي تضم ضريح القديس بطرس ، وتُعد من أهم مراكز الحج الكاثوليكي، وكنيسة القيامة المرتبطة بتقليد الصلب والدفن والقيامة، وكنيسة المهد التي تُنسب إلى مكان ميلاد المسيح، إضافة إلى مزار (ضريح سيدة لورد)[٢] و (ضريح فاطيما) [٣] المرتبطين بظهورات مريمية شهيرة.

---

(١) وتقع في الفاتيكان .

(٢) يعرف ضريح سيدة لورد بأنه أحد أشهر مواقع الحج المسيحي في العالم، ويقع في مدينة لورد جنوب غربي فرنسا. نشأ الموقع بعد سلسلة من الرؤى الدينية التي قالت القديسة برناديت سوبيرو إنها شهدتها عام ١٨٥٨، وأصبح منذ ذلك الحين مركزًا مسيحياً للحج والصلاة واستقبال المرضى والزوار من مختلف الدول .

(٣) ويقع في مدينة فاطيما وسط البرتغال. نشأ الموقع حول الأحداث الدينية التي يُعتقد أن ثلاثة أطفال رعاة شهدوها عام ١٩١٧، وأصبح منذ ذلك الحين وجهة حج للمسيحيين تستقبل ملايين الزوار والحجاج من مختلف أنحاء العالم.

ويقوم الزائر في هذه الأماكن بالصلاة وطلب الشفاعة والتبرك وإضاءة الشموع أو تقديم النذور، مع اعتقاد ديني سائد في بعض التقاليد الكنسية بأن هذه الزيارات قد تُثمر بركات روحية أو غفرانًا للخطايا وفق شروط كنسية محددة، أو استجابة للدعاء وشفاءً أو راحة نفسية ، وقد أثارت هذه الممارسات عبر التاريخ نقاشًا دينياً (لاهوتيًا)، إذ رأت بعض الاتجاهات الإصلاحية أن ربط القداسة بالأماكن والوسائط المادية يعكس انتقال العلاقة الدينية من بعدها المباشر مع الله إلى إطار وسائطي مؤسسي ومكاني.

غير أن هذه الممارسة لم تخلُ من الجدل داخل الفكر المسيحي نفسه، إذ رفضت بعض التيارات الإصلاحية البروتستانتية فكرة التوجه إلى القبور وطلب الشفاعة من الموتى، معتبرة أن العلاقة مع الله يجب أن تكون مباشرة دون وسائط مادية أو بشرية، وهو ما جعل زيارة الأضرحة موضوعًا لنقاش لاهوتي مستمر بين التيارات المسيحية المختلفة.

وقد تعرضت زيارة الأضرحة في المسيحية، خصوصًا في القراءات النقدية الأوروبية الحديثة، لانتقادات متعددة من مفكرين ولاهوتيين وفلاسفة ، رأوا فيها تحولًا عن جوهر الإيمان إلى ممارسات تقوم على الوساطة المكانية والرمزية، بدل العلاقة المباشرة بين الإنسان والله ، فقد اعتبر مارتن لوثر أن التوجه إلى الأضرحة وطلب البركة أو الشفاعة من القديسين بعد موتهم يمثل انحرافًا عن مبدأ الإيمان القائم على التوجه لله وحده، لأن ذلك – في نظره – يخلق اعتمادًا على أماكن وأشخاص وسيطين لا ضرورة لهم في العلاقة مع الله ، كما رأى التيار

البروتستانتي عمومًا أن هذه الزيارات تغذي النزعة الشعبية نحو (التقديس المكاني)، وتفتح المجال لخلط الإيمان بالتقاليد والعادات الشعبية.

وفي السياق الفلسفي ، انتقد فولتير هذه الظاهرة باعتبارها استمرارًا لذهنية دينية تعتمد على المظاهر والطقوس الخارجية بدل العقل والتأمل النقدي، حيث رأى أن الحج إلى الأضرحة ، وإضفاء القداسة على الأمكنة ، يعكس ضعفًا في النزعة العقلانية للدين، ويُبقيه مرتبطًا بالمعجزات والرموز أكثر من ارتباطه بالقيم الأخلاقية والعقلية.

أما في التحليل الاجتماعي الحديث، فقد فسّر كارل ماركس هذه الممارسات ضمن إطار الاغتراب الديني، إذ رأى أن تحويل العلاقة بالله تعالى إلى أماكن مادية وزيارات طقسية يعزز اعتماد الإنسان على وسائط خارجية، ويبعده عن إدراك قدرته الذاتية على فهم العالم الروحي، مما يعيد إنتاج علاقة تبعية رمزية داخل المؤسسة الدينية. ويذهب بعض التحليلات السوسيولوجية المعاصرة المتأثرة ببيير بورديو وميشيل فوكو إلى أن الأضرحة تعمل ضمن (اقتصاد رمزي) يعيد تشكيل الوعي الديني عبر المكان والطقس، بحيث يصبح الإيمان مرتبطًا بمراكز محددة للقداسة، ما يُسهم في تنظيم الخبرة الدينية وإعادة إنتاج السلطة الرمزية داخل الحقل الديني.

ويرى جورجيو أغامبين : أن الطقوس الدينية لا يمكن فهمها فقط بوصفها ممارسات تعبدية بسيطة، بل بوصفها جزءًا من (اقتصاد رمزي للقداسة) يتداخل فيه الديني مع آليات تنظيم الحياة الاجتماعية والمعنى الإنساني، وفي هذا الإطار، يذهب أغامبين إلى أن الطقس قد يتحول عبر التاريخ إلى أداة لإدارة علاقة

الإنسان بالله تعالى، بحيث لا تبقى هذه العلاقة تجربة فردية حرة بالكامل، بل تصبح خاضعة لمنظومة من الرموز والقواعد التي تحدد كيفية الحضور الديني وأشكاله وحدوده ، وبهذا المعنى : فإن الطقس لا يقتصر على التعبير عن الإيمان، بل يشارك في تشكيله وتوجيهه داخل إطار مؤسسي منظم، يجعل الفرد جزءًا من نظام رمزي يضبط سلوكه الديني ويؤطره، بدل أن يتركه في علاقة مباشرة وعفوية مع الخالق .

ومن هنا يرى هذا الاتجاه أن كثرة الاعتماد على الأضرحة والوسائط المقدسة قد تُسهم في إعادة تشكيل وعي الإنسان الديني، بحيث يشعر أن القرب من الله أو نيل البركة والخلاص مرتبط بشروط خارجية ومؤسسات دينية أو أماكن مقدسة، لا بإيمانه الفردي المباشر ، وهذا ما يُفهم نقديًا بوصفه أحد أشكال الاغتراب، أي تراجع العلاقة المباشرة مع الله تعالى لصالح منظومة رمزية ومؤسسية تنظّم تلك العلاقة وتوجّهها.

وخلاصة القول : أن ربط زيارة الأضرحة بفكرة الاغتراب الديني يقوم على أن هذه الممارسة – في قراءات نقدية حديثة – قد تنقل العلاقة بين الإنسان والله تعالى من كونها علاقة مباشرة وبسيطة إلى علاقة تمر عبر وسائط مكانية ورمزية (المزار، الضريح، القديس، والطقس) ، ووفق هذا التصور، يصبح الإيمان مرتبطًا بمكان محدد وممارسة خارجية، بدل أن يكون تجربة داخلية حرة يعيشها الفرد بشكل مباشر.

## تاسعاً : الطقوس الاحتفالية والمواكب الكنسية :

تُعد الطقوس الاحتفالية والمواكب الكنسية من أبرز المظاهر الدينية في التقليد المسيحي، خصوصًا في الكاثوليكية والأرثوذكسية، حيث ترتبط بالأعياد الكبرى مثل عيد الميلاد وعيد الفصح، إضافة إلى المناسبات الخاصة بالقديسين. وتتمثل هذه الطقوس في تنظيم مسيرات دينية داخل الكنيسة أو خارجها، يشارك فيها رجال الدين والمؤمنون، مع تلاوة الصلوات وترتيل الترانيم وحمل الرموز الدينية مثل الصلبان والأيقونات، في أجواء احتفالية ذات طابع روحي وجماعي.

ومن أبرز هذه الطقوس الاحتفالية الكنسية :

١. **موكب الجسد الإلهي** : يُعد من أبرز الطقوس الاحتفالية في التقليد الكاثوليكي، ويقوم على الاحتفال بعقيدة حضور المسيح في القربان (الإفخارستيا)، حيث يُحمل (القربان) داخل إناء خاص يُسمى (الهيستيريا/ المونسترانس) في مواكب دينية تجوب شوارع المدن والقرى، ويشارك في هذا الموكب رجال الدين والمؤمنون، ويتقدمه عادةً الكهنة حاملين القربان تحت مظلة رمزية، بينما تُرافقه الترانيم والصلوات والزينة الدينية في أجواء احتفالية تعكس مركزية هذا الطقس في الحياة الكنسية.

ومن أبرز الأمثلة التاريخية والمعاصرة لهذا الموكب ما يُقام في روما حيث يقوده البابا أحيانًا حول الفاتيكان، إضافة إلى الاحتفالات الشهيرة في إشبيلية التي تُعد من أكثر المواكب فخامةً وشعبيةً، وكذلك في مدن أوروبية مثل كولونيا

في ألمانيا ، وفيينا في النمسا، حيث تُقام مواكب كبيرة تشارك فيها الكنائس المحلية والمجتمعات الكاثوليكية.

ويُنظر إلى هذا الطقس داخل التقليد الكاثوليكي بوصفه تعبيرًا علنيًا عن الإيمان بحضور المسيح في الإفخارستيا، وإعلانًا جماعيًا للعقيدة في الفضاء العام، غير أن بعض القراءات النقدية ترى فيه أيضًا مثالًا على تحويل العقيدة إلى ممارسة رمزية حسية تُبرز البعد الاحتفالي والعلني للدين في المجال الاجتماعي.

٢.**مواكب القديسين** : ويعد من أبرز أشكال الطقوس الاحتفالية في المسيحية الشعبية، حيث تُنظم في مناسبات دينية سنوية مخصصة لكل قديس محلي أو وطني، وتُقام فيها مسيرات دينية يُحمل خلالها تماثيل أو أيقونات القديسين في الشوارع وسط الصلوات والترانيم والمظاهر الاحتفالية.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك موكب (القديس يانواريوس) في مدينة نابولي، الذي يُقام سنويًا في شهر سبتمبر، حيث يُحتفل بالقديس شفيع المدينة وتُحمل رُفاته أو رموزه في موكب ديني كبير يشارك فيه السكان المحليون. كما تُقام احتفالات مشابهة في باليرمو خلال أعياد القديس روزاريو، إضافة إلى مواكب القديس جايمس في سانتياغو دي كومبوستيلا في ٢٥ يوليو من كل عام، وهو أحد أهم مواسم الحج المسيحي في أوروبا.

وفي أمريكا اللاتينية، تُعد مواكب القديسين جزءًا مهمًا من الثقافة الدينية الشعبية، مثل احتفالات عيد سيدة غوادالوبي في مكسيكو سيتي في ١٢ ديسمبر، حيث تمتزج الطقوس الدينية بالمظاهر الشعبية الواسعة.

وتُفهم هذه المواكب داخل التقليد المسيحي بوصفها تعبيرًا عن الوفاء للقديسين وإحياءً لذاكرتهم الروحية، لكنها في الوقت نفسه تُعد ظاهرة ثقافية واجتماعية تُظهر تداخل الدين بالهوية المحلية والتقاليد الشعبية عبر الزمن.

٣. **موكب أسبوع الآلام** : ويعد من أهم الطقوس الاحتفالية في التقليد الكاثوليكي، وخصوصًا في إسبانيا وبعض مناطق أمريكا اللاتينية، حيث تُقام خلال الأسبوع الذي يسبق عيد الفصح (من أحد الشعانين إلى سبت النور/ ٢٩ مارس إلى ٥ إبريل )، وتهدف هذه المواكب إلى تجسيد أحداث (آلام المسيح) عبر مسيرات دينية ليلية أو نهارية، تُحمل فيها تماثيل ضخمة تمثل مشاهد من الصلب والعذاب والدفن، ترافقها الترانيم والصلوات والأجواء التأملية الحزينة.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك مواكب أسبوع الآلام في إشبيلية التي تُعد من الأشهر عالميًا، وتُقام سنويًا خلال شهر مارس أو أبريل بحسب التقويم الكنسي، حيث تشارك فيها (أخويات دينية) تنظّم مواكب طويلة تجوب شوارع المدينة لساعات متأخرة من الليل. كما تُقام مواكب مماثلة في ملقة خلال الفترة نفسها، وتتميز بعرض تماثيل دينية كبيرة تُحمل على أكتاف المشاركين.

وفي غرناطة، تُقام المواكب أيضًا في أجواء ذات طابع تاريخي، تمر عبر أحياء قديمة تعكس الطابع الأندلسي، أما في أمريكا اللاتينية، فتُقام احتفالات مشابهة في مدينة مكسيكو خلال الأسبوع نفسه، حيث تمتزج الطقوس الكاثوليكية بالتقاليد المحلية.

وتُعد هذه المواكب من أكثر الطقوس المسيحية تعبيرًا عن البعد الرمزي والدرامي للإيمان، إذ تُجسّد الأحداث الإنجيلية في صورة مشاهد حية تتحرك في الفضاء العام، ما يجعلها تجربة دينية وشعبية في آن واحد، تجمع بين العبادة والفن والذاكرة الجماعية.

٤. **المواكب المريمية** : وتعد من أبرز الطقوس الاحتفالية في المسيحية، وخصوصًا في التقليد الكاثوليكي، حيث تُقام احتفالات ومواكب دينية تكريمًا لمريم العذراء في مناسبات ليتورجية أو في مواقع ارتبطت بظهورات مريمية بحسب الاعتقاد الكنسي، وتتميز هذه المواكب بطابعها الجماعي الذي يجمع بين الصلاة والترانيم وحمل الأيقونات والتماثيل المريمية، إضافة إلى مسيرات ليلية أو نهارية يشارك فيها آلاف المؤمنين.

ومن أبرز هذه المناسبات **(عيد صعود مريم)** الذي يُحتفل به في ١٥ أغسطس من كل عام، ويُقام في دول كاثوليكية عديدة مثل : إيطاليا وفرنسا وإسبانيا، حيث تُنظم مواكب دينية في المدن والقرى تعبيرًا عن إيمان الكنيسة بصعود مريم إلى السماء. كما تُقام مواكب مريمية كبيرة في فاليتا خلال الأعياد المخصصة لمريم، حيث تشتهر الجزيرة بمسيراتها الدينية المزخرفة والاحتفالية.

أما في مواقع الظهورات المريمية، فتُعد ضريح فاطيما من أهم المراكز التي تستقطب ملايين الحجاج سنويًا، خصوصًا في ١٣مايو و١٣ أكتوبر إحياءً لذكرى ظهورات مريم عام ١٩١٧، حيث تُقام مواكب ليلية تتضمن الشموع والصلاة الجماعية. وكذلك الحال في ضريح سيدة لورد الذي يشهد مواكب دينية

مستمرة خاصة في موسم الحج من مايو إلى أكتوبر، ويُعد من أكبر مراكز الحج المريمي في العالم.

وقد وجّه عدد من المفكرين الأوروبيين انتقادات متعددة للطقوس الاحتفالية والمواكب الكنسية، خصوصًا في التقليد الكاثوليكي والأرثوذكسي، حيث رأوا أنها تمثل انتقالًا بالدين من بعده الروحي الداخلي إلى بعدٍ شعائري خارجي يغلب عليه الطابع الجماعي والرمزي، فقد اعتبر مارتن لوثر أن هذه المواكب والاحتفالات تُسهم في إضعاف مركزية الإيمان القائم على النص المقدس والعلاقة المباشرة مع الله، لأنها تُدخل عناصر احتفالية وشعبية تجعل الدين أقرب إلى العرض الطقسي منه إلى التجربة الإيمانية البسيطة، ولذلك دعا إلى تقليصها أو إلغائها داخل الكنائس الإصلاحية، كما ذهب جون كالفن (١٥٠٩-١٥٤١) – وهو مصلح بروستانتي فرنسي - إلى موقف أكثر تشددًا، إذ رأى أن هذه الطقوس تُشبه بقايا الممارسات الرمزية غير النقية، وأنها تُحوّل العبادة إلى نظام من الرموز والحركات الجماعية التي قد تصرف المؤمن عن جوهر الإيمان الداخلي.

وقد وجّه فولتير نقدًا لهذه الظواهر بوصفها تعبيرًا عن دين شعبي قائم على الانفعال البصري والعاطفي، معتبرًا أن المواكب الكبرى والاحتفالات الدينية تُبقي الإيمان في مستوى المشهد الجماهيري بدل أن ترتقي به إلى مستوى العقل والتأمل الأخلاقي، إذ يرى أن تضخّم الطابع الاحتفالي والرمزي في الدين

يُضعف البعد النقدي والعقلي ويجعل التجربة الدينية أقرب إلى العرض الجماهيري منها إلى التفكير الواعي.

أما في التحليل الاجتماعي الحديث، فقد اتجه كارل ماركس إلى تفسير هذه الظواهر ضمن إطار الاغتراب الديني، حيث يرى أن الطقوس والمواكب الدينية لا تُفهم فقط كممارسات تعبّدية، بل كجزء من بنية اجتماعية تُعيد إنتاج علاقة الإنسان بالله تعالى عبر الوسيط المؤسسي والرمزي، مما يجعل الفرد مرتبطًا بمنظومة دينية تُحدّد له معنى الإيمان وشكله، بدل أن يكون هذا المعنى نابعًا من وعيه المباشر. وبهذا المعنى تُسهم هذه الطقوس في تعزيز التبعية الرمزية وإعادة تشكيل الوعي الديني داخل إطار جماعي منظم.

ويرى هانز كونغ أن بعض أشكال التدين الاحتفالي داخل المسيحية قد تنزلق مع مرور الزمن إلى مستوى (الطقس الشكلي) ، أي أن تتحول الممارسات الدينية من كونها تعبيرًا حيًّا عن الإيمان إلى أنشطة جماعية متكررة تُؤدى بحكم العادة أو التقليد دون حضور روحي عميق. ومن هذا المنظور، يذهب كونغ إلى أن الخطر لا يكمن في الطقس ذاته، بل في فقدانه وظيفته التربوية والأخلاقية، بحيث يصبح مجرد عرض جماهيري لا ينعكس على سلوك المؤمن أو وعيه الداخلي. لذلك يؤكد على ضرورة إعادة فهم الطقوس بوصفها أدوات لتجديد الإيمان وتعميق المسؤولية الأخلاقية، لا مجرد مظاهر احتفالية خارجية.

وفي الاتجاه نفسه، يحذّر كارل رانر من انفصال الطقس عن الخبرة الإيمانية الحية، إذ يرى أن الممارسة الدينية عندما تُمارس خارج سياقها الروحي تتحول إلى فعل اجتماعي مفرغ من محتواه الروحي، أشبه بعادة ثقافية موروثة أكثر من كونها

عبادة واعية. ويؤكد رانر أن جوهر الطقس لا يتحقق في شكله الخارجي، بل في قدرته على نقل الإنسان إلى تجربة داخلية مع الله تعالى، فإذا غاب هذا البعد تحوّل الطقس إلى ممارسة آلية لا تُحدث أثرًا وجوديًا حقيقيًا.

أما في السياق البروتستانتي، فقد قدّم ديتريش بونهوفر نقدًا أكثر حدة لما أسماه (المسيحية الشكلية) ، حيث رأى أن التركيز المفرط على الطقوس والمظاهر الاحتفالية قد يُنتج تدينًا سطحيًا لا ينعكس على حياة الإنسان اليومية. لذلك شدّد على أن الإيمان الحقيقي يجب أن يظهر في السلوك الأخلاقي والمسؤولية العملية تجاه العالم، لا في كثافة الطقوس أو مظاهر الاحتفال الديني.

وبشكل عام، وكنتيجة للأنتقادات التي تلقتها مثل هذه الممارسات ، فقد جاءت بعض التوجهات الكاثوليكية الحديثة، خصوصًا بعد مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥)، لتؤكد ضرورة تبسيط الطقوس وتقليل المبالغة في الطابع الاحتفالي، بهدف إعادة التوازن بين الشكل والمضمون، وضمان ألا تتحول الممارسات الدينية إلى مجرد عروض جماهيرية، بل تبقى مرتبطة بالخبرة الروحية والمعنى الداخلي للإيمان.

وقد فهم بعض المفكرين من هذه المواكب والطقوس الاحتفالية في بعض القراءات النقدية - بوصفها عاملاً قد يُسهم في تشكّل أو تعميق الاغتراب الديني داخل المسيحية - وذلك حين تتحول الممارسة الدينية من علاقة روحية مباشرة وبسيطة إلى تجربة جماعية مُدارة عبر رموز وطقوس ومؤسسات، فوفق التصور الماركسي، كما عند كارل ماركس، يمكن أن تُسهم هذه المواكب في نقل مركز الإيمان من الوعي الفردي إلى الفعل الجماعي الطقسي، بحيث يصبح الفرد

مشاركًا في نظام ديني جاهز المعنى، لا يُنتج فيه فهمه الخاص للعلاقة مع الله تعالى ، بل يتلقاه عبر الشكل الاحتفالي والسلطة الكنسية، مما يعزز حالة الاغتراب بوصفها فقدان السيطرة على المعنى الروحي لصالح بنية خارجية.

يُضاف إلى ذلك ما يشير إليه بيير بورديو وميشيل فوكو من أن المواكب ليست مجرد تعبير ديني بريء، بل جزء من منظومة (السلطة الرمزية) التي تُعيد إنتاج الوعي الديني عبر الطقس، المكان، والجماعة، فهذه الممارسات تُسهم في ترسيخ أنماط محددة من التدين، وتوجيه إدراك المؤمنين للمقدس داخل إطار مؤسسي، مما قد يؤدي إلى شعور غير مباشر بأن المعنى الديني (مُعطى مسبقًا) وليس مُكتسبًا أو مُعاشًا ذاتيًا، وهو ما يُفهم كصورة من صور الاغتراب الرمزي.

كما يرى بعض اللاهوتيين النقديين المعاصرين داخل المسيحية نفسها أن تضخم الطابع الاحتفالي قد يؤدي إلى تراجع الخبرة الروحية الداخلية لصالح المظهر الجماعي، بحيث يصبح الدين أقرب إلى (عرض طقسي) منه إلى تجربة إيمانية شخصية، وهو ما يعمّق الفجوة بين الممارسة والشعور الديني المباشر.

وبذلك يمكن القول إن أثر هذه المواكب في سياق نظرية الاغتراب لا يُفهم كرفض ديني لها، بل كقراءة نقدية ترى أنها قد تُعيد تشكيل العلاقة بالله تعالى عبر الوسائط الرمزية، بما قد يقلل من المباشرة الروحية ، ويزيد من الاعتماد على البنية المؤسسية في إنتاج المعنى الديني.

## عاشاً : أمتلاك الكنيسة للثروات :

يُعد امتلاك الكنيسة للثروات من أبرز القضايا التي أثارت جدلًا واسعًا في التاريخ المسيحي، خصوصًا في أوروبا خلال العصور الوسطى وما بعدها، حيث امتلكت الكنيسة الكاثوليكية مساحات واسعة من الأراضي، وأوقافًا مالية ضخمة، ومؤسسات اقتصادية وتعليمية، إضافة إلى نفوذ سياسي واجتماعي كبير. وقد ارتبط هذا التراكم الاقتصادي بنظام (الأوقاف الكنسية) والتبرعات والحج والنذور، إلى جانب الدعم الذي كانت تتلقاه من الملوك والأمراء، مما جعلها واحدة من أقوى المؤسسات الاقتصادية في أوروبا.

وقد تعرض هذا الوضع لانتقادات حادة من الإصلاحيين البروتستانت، وعلى رأسهم مارتن لوثر، الذي رأى أن تراكم الثروات داخل المؤسسة الكنسية يتناقض مع روح الإنجيل التي تدعو إلى الزهد والتواضع، وأن انشغال بعض رجال الدين بالمال والسلطة أدى إلى انحراف وظيفتهم الروحية. كما اعتبر أن هذا النفوذ الاقتصادي أسهم في فساد البنية الكنسية وابتعادها عن خدمة الإيمان الحقيقي.

وفي السياق التنويري المسيحي، وجّه فولتير نقدًا لاذعًا للثروة الكنسية، معتبرًا أنها جزء من تحالف الدين مع السلطة، وأن تراكم الأموال داخل المؤسسة الدينية ساهم في ترسيخ الجهل والخضوع الاجتماعي، بدل نشر المعرفة والعقلانية.

بالمقابل فقد رأى كارل ماركس أن امتلاك الكنيسة للثروات يدخل ضمن بنية الهيمنة الطبقية، حيث تُستخدم المؤسسة الدينية لتبرير الفوارق الاجتماعية

وإعادة إنتاج علاقات السيطرة، مما يجعل الدين جزءًا من آليات الاغتراب، إذ يُحوَّل وعي الإنسان من نقد الواقع المادي إلى قبول النظام القائم بوصفه قدرًا مقدسًا.

وبذلك يتقاطع النقد الأوروبي عبر العصور على أن الثروة الكنسية لم تكن مجرد مسألة اقتصادية، بل عنصرًا مؤثرًا في تشكيل السلطة الدينية والاجتماعية، وفي إعادة إنتاج العلاقة بين الإنسان والدين داخل إطار مؤسسي ذي نفوذ واسع.

وقد قدّمت الكنيسة المسيحية، خصوصًا الكاثوليكية، عبر تاريخها مجموعة من التبريرات اللاهوتية والعملية لامتلاكها للثروات، ويمكن تلخيصها في عدة محاور أساسية:

**أولًا**: ترى الكنيسة أن هذه الثروات ليست (ملكًا شخصيًا) لرجال الدين، بل هي أموال موقوفة لخدمة الرسالة الدينية والاجتماعية، فهي تُستخدم في بناء الكنائس، ودعم الشعائر، وتمويل التعليم الديني، ورعاية الفقراء والمرضى، أي أنها – في التصور الكنسي – موارد مخصصة للصالح العام الروحي والاجتماعي.

**ثانيًا** : تستند الكنيسة إلى فكرة أن الإيمان المسيحي لا ينفصل عن أعمال الرحمة والخدمة، لذلك فإن امتلاكها لبعض الموارد يُبرَّر بكونها وسيلة لتجسيد التعاليم الإنجيلية عمليًا، مثل مساعدة المحتاجين، وتأسيس المستشفيات، والمدارس، ودور الرعاية، وهو ما يجعل المال أداة لخدمة (الخلاص الروحي والاجتماعي) .

**ثالثًا**: تميز الكنيسة بين استخدام الثروة وسوء استخدامها، إذ تؤكد في خطابها الرسمي أن المشكلة ليست في امتلاك الموارد بحد ذاته، بل في انحراف استخدامها. ولهذا نجد في تاريخ الكنيسة دعوات متكررة للإصلاح الداخلي ومحاربة الفساد المالي دون رفض مبدأ وجود الموارد الكنسية نفسه.

**رابعًا**: من الناحية اللاهوتية، تُبرّر الكنيسة هذا الوضع بفكرة أن الجماعة المسيحية هي (جسد واحد) ، وبالتالي فإن موارد الكنيسة تُعد ملكًا للجماعة المؤمنة كلها، وليست امتيازًا طبقيًا لرجال الدين، بل مسؤولية تُدار باسم الجماعة ولخدمتها.

في المقابل، وجّه عدد من المفكرين المعاصرين نقدًا حادًا لامتلاك الكنيسة للثروات، معتبرين أن هذا التراكم المالي لا ينفصل عن البنية التاريخية للسلطة الدينية في أوروبا، بل يُعد أحد عناصرها المركزية، فقد رأى كارل ماركس أن الثروة الكنسية تندرج ضمن آليات الهيمنة الاجتماعية، حيث تُسهم المؤسسة الدينية في إعادة إنتاج علاقات التفاوت الطبقي عبر منح الفقر بعدًا روحانيًا وتبرير الواقع القائم بوصفه جزءًا من النظام الإلهي، مما يعمّق حالة الاغتراب ويحوّل الوعي الديني إلى أداة لضبط الخضوع الاجتماعي، وفي السياق الاصلاحي، اعتبر فولتير أن تراكم الثروة داخل المؤسسة الكنسية يعكس تداخل الدين بالسلطة، وأنه أسهم تاريخيًا في تكريس الجهل والهيمنة بدل نشر المعرفة والعقلانية، منتقدًا ما رآه تناقضًا بين الخطاب الأخلاقي للدين وممارساته الاقتصادية.

وبالمقابل ذهب بيير بورديو (١٩٣٠-٢٠٠٢) –وهو عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي- إلى أن الثروة الكنسية تُعد جزءًا من (رأس المال الرمزي) الذي يعزز موقع المؤسسة داخل الحقل الديني والاجتماعي، حيث لا تعمل الثروة فقط كقوة اقتصادية، بل كوسيلة لترسيخ الشرعية وإعادة إنتاج النفوذ الرمزي، كما تشير بعض القراءات المتأثرة بميشيل فوكو إلى أن تراكم الموارد داخل المؤسسات الدينية يرتبط ببنى السلطة والمعرفة، حيث تتداخل السيطرة المادية مع تشكيل الخطاب الديني وتوجيهه.

وبذلك يتفق النقد المعاصر على أن امتلاك الكنيسة للثروات لم يكن مجرد مسألة تنظيم إداري أو تاريخ اقتصادي، بل عنصرًا فاعلاً في بناء السلطة الدينية وإعادة إنتاج علاقتها بالمجتمع، بما يفتح الباب أمام قراءات تربطه بالهيمنة والاغتراب في الفكر الحديث.

وفي الوقت نفسه ، فإن التبرير الكنسي لامتلاك الثروات يقوم على الجمع بين البعد الروحي (خدمة الإيمان) والبعد الاجتماعي (رعاية المجتمع)، مع التأكيد على أن الهدف النهائي هو دعم الرسالة الدينية وليس تراكم الثروة لذاتها.

□

# الفصل الثالث

# الاغتراب

# عند مفكري الشيعة

## تمهيد :

يُعدّ الاغتراب الديني من المفاهيم التي برزت بقوة في الفكر الحديث والمعاصر بوصفه أداة لتحليل التحولات التي تصيب علاقة الإنسان بالدين والمؤسسات الدينية، وقد نشأ هذا المفهوم في البيئة الفلسفية الغربية على خلفية النقد الموجّه للكنيسة الأوروبية وما ارتبط بها من ممارسات وطقوس وسلطات دينية رآها بعض المفكرين سببًا في إبعاد الإنسان عن جوهر التجربة الدينية، غير أن إشكالية الاغتراب لم تبق حبيسة السياق الغربي، بل وجدت طريقها إلى عدد من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين سعوا إلى إعادة قراءة الواقع الديني الإسلامي في ضوء مفاهيم النقد الاجتماعي والفلسفي الحديثة.

وفي السياق الشيعي على وجه الخصوص، شهد العصر الحديث تحولات فكرية وسياسية عميقة ، دفعت عددًا من المفكرين إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين الفرد والمؤسسة الدينية، وبين الدين بوصفه رسالة روحية وأخلاقية، وبين الممارسات التاريخية والطقوس الاجتماعية التي تراكمت حوله عبر القرون، فقد تطورت البنية المذهبية الشيعية تاريخيًا ضمن ظروف سياسية واجتماعية معقدة، أسهمت في نشوء منظومة واسعة من المؤسسات والمرجعيات والطقوس والشعائر التي أصبحت جزءًا أساسيًا من الهوية الجماعية للمذهب. ومع مرور الزمن، تحولت بعض هذه الممارسات من وسائل للتعبير عن الانتماء الديني إلى ظواهر اجتماعية وثقافية مستقلة نسبيًا عن مقاصدها الأولى، الأمر الذي أثار تساؤلات لدى عدد من المفكرين الإصلاحيين حول مدى انسجامها مع جوهر الدين ووظيفته الأساسية في بناء الإنسان.

وقد تركز جانب مهم من هذا النقد على بعض الطقوس والشعائر الدينية التي شهدت توسعًا كبيرًا في المجتمعات الشيعية، كالمواكب والشعائر العاشورائية، وزيارات الأضرحة والمزارات الدينية، ومظاهر التقديس المرتبطة بالشخصيات الدينية، إضافة إلى ظاهرة التقليد الديني واتساع نفوذ المؤسسة المرجعية في الحياة الاجتماعية والثقافية. ولم يكن الاعتراض في كثير من الأحيان موجّهًا إلى أصل هذه الممارسات بقدر ما كان موجّهًا إلى ما قد يرافقها من تضخم رمزي أو اجتماعي يجعلها تحتل موقعًا متقدمًا على حساب الأبعاد المعرفية والأخلاقية والروحية للدين.

ومن هنا ظهر لدى بعض المفكرين الشيعة التنويريين اتجاه نقدي يسعى إلى دراسة الكيفية التي يمكن أن يفقد بها الإنسان استقلاله الفكري وقدرته على الفهم الحر للدين عندما تتحول الممارسات الدينية إلى منظومات مغلقة من الرموز والتقاليد والتفسيرات الجاهزة، وفي هذا الإطار برزت مفاهيم قريبة من الاغتراب، مثل الوعي الزائف، والتقليد الأعمى، واحتكار الحقيقة الدينية، وهيمنة المؤسسة الدينية، وتقديس التراث، بوصفها أدوات تحليلية لفهم الأزمة التي قد تنشأ بين الإنسان والدين حين يصبح التدين قائمًا على الامتثال والتبعية أكثر من كونه قائمًا على الفهم والاختيار الحر.

لذلك فإن دراسة الاغتراب عند مفكري الشيعة التنويريين لا تنصرف إلى البحث عن نظرية فلسفية متكاملة تحمل هذا الاسم، بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الأبعاد النقدية التي تناولوا من خلالها مظاهر التبعية والجمود والانفصال بين الإنسان ومقاصد الدين الأصلية. ومن هذا المنطلق يمكن فهم مشاريع عدد

من المفكرين المعاصرين بوصفها محاولات لإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والدين على أساس الوعي والنقد والعقلانية، وتحرير التجربة الدينية من أشكال الهيمنة التي رأوا أنها تراكمت بفعل التاريخ والمؤسسة والطقس.

## أولاً : علي شريعتي :

يُعد علي شريعتي[1] من أبرز المفكرين الشيعة الذين اقتربوا من مفهوم الاغتراب في قراءتهم للواقع الديني والاجتماعي، حتى وإن لم يصغ نظريته تحت هذا العنوان بصورة منهجية مستقلة كما فعل فلاسفة الغرب. فقد انشغل شريعتي بمشكلة ابتعاد الدين عن رسالته الأصلية وتحوله من قوة للتحرر والتغيير ، إلى أداة لإعادة إنتاج الخضوع والجمود، ورأى أن هذا التحول أدى إلى نشوء حالة من الاغتراب يعيشها الإنسان داخل الدين نفسه.

ومن هنا انطلقت قراءته النقدية للتاريخ الديني الشيعي، حيث ميّز بين ما أسماه (التشيع العلوي) الذي مثّل في نظره مشروعًا ثوريًا تحرريًا قائمًا على العدالة والوعي والمسؤولية، و(التشيع الصفوي) الذي اعتبره نتاجًا تاريخيًا ارتبط

---

(١) مفكر وعالم اجتماع إيراني، يُعد من أبرز رموز التجديد في الفكر الشيعي المعاصر. تأثر بالفلسفات الحديثة ونظريات النقد الاجتماعي، وسعى إلى تقديم قراءة للإسلام والتشيع بوصفهما مشروعًا للتحرر والعدالة ومقاومة الاستبداد. اشتهر بنقده للموروث الديني التقليدي وتمييزه بين «التشيع العلوي» و«التشيع الصفوي»، وكان من أكثر المفكرين الشيعة اهتمامًا بإشكاليات الوعي الديني والتحرر الإنساني.

بالسلطة السياسية وأسهم في تحويل الدين إلى منظومة من الطقوس والشعائر والممارسات التي تكرّس السلبية والانكفاء على الماضي.

ويرى شريعتي أن الاغتراب الديني يحدث عندما يفقد الإنسان علاقته الحية بمقاصد الدين وقيمه الكبرى، ويصبح أسيرًا للأشكال والرموز والطقوس التي تُمارس بوصفها غايات في ذاتها لا وسائل لبناء الوعي والإصلاح. ولذلك انتقد بشدة النزعة التي تحصر التدين في المظاهر الشعائرية أو في التبعية غير الواعية لرجال الدين، معتبراً أن ذلك يؤدي إلى انفصال الإنسان عن دوره التاريخي والاجتماعي، ويحوّل الدين من مشروع لتحرير الإنسان إلى قوة تُبقيه في حالة من السكون والانتظار، ومن هذا المنطلق، رأى أن كثيرًا من مظاهر التدين التقليدي لا تعبّر عن حضور الدين في حياة الإنسان بقدر ما تعبّر عن اغترابه عنه، لأن الفرد يمارس الدين بوصفه ميراثًا اجتماعيًا أو طقسًا جماعيًا دون أن يتحول إلى وعي نقدي أو التزام أخلاقي فاعل.

وقد تأثر شريعتي في هذا التحليل بعدد من الاتجاهات الفكرية الحديثة، ولا سيما الفلسفات الوجودية والنقد الاجتماعي الماركسي، إلا أنه أعاد توظيف هذه الأدوات داخل إطار إسلامي خاص، فاعتبر أن جوهر الدين يتمثل في تحرير الإنسان من كل أشكال الاستلاب والهيمنة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو فكرية. ولذلك جاءت دعوته إلى إعادة اكتشاف البعد الرسالي للدين بوصفها محاولة لتجاوز الاغتراب واستعادة العلاقة الأصيلة بين الإنسان وإيمانه، بحيث يصبح الدين قوة لبناء الذات وتغيير الواقع لا مجرد منظومة من الموروثات والطقوس المتكررة.

ونجد أنفسنا ملزمين أن نستعرض ملاحظات علي شريعتي في الطقوس الشيعية ، لأنها تعد أهم أطروحات الاغتراب في الطقوس الشيعية :

١ . **سلطة رجال الدين** : وجّه علي شريعتي نقدًا حادًا لهيمنة رجال الدين على المجال الديني، ورأى أن الخطر لا يكمن في وجود العلماء أو الحاجة إليهم، بل في تحولهم إلى طبقة تحتكر تفسير الدين وتمارس الوصاية على المجتمع، وقد عبّر عن هذا المعنى في كتاباته المختلفة، ولا سيما في التشيع العلوي والتشيع الصفوي، حين صوّر التشيع الأصيل بوصفه حركة تحرر ووعي، في مقابل التشيع الذي ارتبط - بحسب تحليله - بالمؤسسة والسلطة والتقليد، ومن العبارات المنسوبة إليه في هذا السياق قوله: «إن أخطر ما يصيب الدين أن يتحول إلى مهنة»، وقوله بمعنى قريب: «حين يصبح الدين في يد طبقة خاصة يفقد رسالته التحررية ويتحول إلى أداة للسيطرة على الناس».

كما انتقد ما سماه (الاستحمار الديني) في كتاب النباهة والاستحمار، حيث رأى أن بعض رجال الدين يوجهون الناس نحو الانشغال بالطقوس والقضايا الجزئية على حساب الوعي بقضايا الحرية والعدالة والإصلاح. ومن عباراته المشهورة في هذا المعنى: (الاستحمار هو أن تُصرف عقول الناس عن مشكلاتهم الحقيقية إلى أمور أخرى تبقيهم غافلين عن واقعهم)، وهي عبارة استخدمها في نقد توظيف الدين لإنتاج الخضوع بدل الوعي.

ويرى شريعتي أن احتكار رجال الدين للمعرفة الدينية يؤدي إلى تحويل المؤمن من إنسان فاعل ومفكر إلى تابع ينتظر من غيره أن يحدد له ما يجب أن يعتقده ويفعله، وهو ما اعتبره نوعًا من الاغتراب الديني، لأن الإنسان يفقد

استقلاله الفكري وقدرته على التواصل المباشر مع مقاصد الدين وقيمه، ويصبح معتمدًا على سلطة خارجية تحتكر تفسير الحقيقة وتمثيلها.

٢. **الأموال مقابل للمغفرة** : يرى علي شريعتي أن بعض أشكال التدين قد تنحرف عن جوهر الرسالة الدينية عندما تتحول الممارسات المالية والشعائرية إلى غاية في ذاتها، بدل أن تكون وسيلة لبناء وعي الإنسان وإصلاح واقعه الاجتماعي والأخلاقي، ففي هذا السياق، ينتقد الحالات التي يُختزل فيها الدين إلى أداء واجبات شكلية أو دفع التزامات مالية، بحيث يظن الفرد أن مجرد القيام بهذه الأفعال يكفي لتحقيق الرضا الديني أو النجاة الأخروية، دون أن ينعكس ذلك على سلوكه أو موقفه من قضايا العدالة والحرية والمسؤولية.

ففي قراءته النقدية، يرى شريعتي أن المشكلة تبدأ عندما تتحول بعض الممارسات الدينية إلى نظام وساطة دينية مغلق، بحيث يصبح رجل الدين مركزًا ضروريًا لتمرير الفعل الديني أو تفسيره أو ضمان قبوله، وهنا يدخل عنصر المال بشكل غير مباشر في العلاقة الدينية، وهو يحذّر من أن يتحول التدين إلى شكل من (التعاقد الاجتماعي غير المعلن)، حيث يُمنح رجل الدين مكانة رمزية أو مادية مقابل خدمات دينية (كالوعظ، أو الإرشاد، أو الوساطة في بعض الشعائر)، مما قد يؤدي - في نظره - إلى إضعاف العلاقة المباشرة بين الإنسان والقيم الدينية.

ويربط شريعتي هذا التحول بنتيجة أوسع هي تجفيف الوعي الديني النقدي؛ لأن الإنسان عندما يعتقد أن أداء العبادة أو الوصول إلى القبول الديني

يمر عبر وسيط مدفوع أو طبقة دينية متخصصة، فإنه يفقد تدريجيًا إحساسه بالمسؤولية الفردية تجاه فهم الدين وتطبيقه. ومن هنا ينتقد أي بنية تجعل من الدين مجالًا يمكن أن يُدار بمنطق الخدمة والبدل، لأن ذلك - في تصوره - يُحوّل الرسالة الدينية من مشروع تحرر إلى علاقة اعتماد وخضوع رمزي ومادي.

ومن هذا المنظور، يؤكد شريعتي أن الدين يفقد بعده التحرري عندما يتحول إلى منظومة من الطقوس أو المعاملات التي تمنح شعورًا نفسيًا بالاكتمال الديني، بينما يبقى الواقع الاجتماعي والإنساني على حاله دون تغيير. ولذلك فإن النقد الذي يوجهه لا يستهدف أصل الشعائر أو الفرائض، بل طريقة توظيفها حين تُفصل عن مقاصدها الكبرى، أي بناء الإنسان الواعي الفاعل في مجتمعه.

٣. **قداسة رجال الدين** : يظهرعند علي شريعتي نقد واضح لفكرة (قداسة رجال الدين) عندما تتحول من احترام علمهم ودورهم الديني إلى نوع من العصمة الاجتماعية أو الهيمنة الرمزية داخل المجتمع الشيعي، فهو لا يرفض وجود العلماء أو المرجعية بوصفها مؤسسة دينية، لكنه يعارض بشدة تحويل رجل الدين إلى شخصية (مقدسة اجتماعيًا) لا تُناقَش أقوالها أو تُخضع للنقد، لأن ذلك - في نظره - يعيد إنتاج التبعية الفكرية ، ويحد من وعي الفرد ومسؤوليته.

ويرى شريعتي أن قداسة رجال الدين، حين تُفهم بوصفها حصانة من النقد، تؤدي إلى فصل الدين عن حركته التحررية الأصلية، إذ يتحول الدين من رسالة وعي وتغيير إلى نظام مغلق تُدار فيه المعرفة الدينية من أعلى، ويصبح الجمهور متلقيًا سلبيًا بدل أن يكون شريكًا في الفهم والاجتهاد، ويؤكد أن هذا

النمط من (التقديس غير الواعي) يخلق طبقة دينية ذات سلطة رمزية قوية، قد تُشبه في أثرها الاجتماعي الطبقات الأرستقراطية، لأنها تمتلك حق تفسير الدين وتوجيه الجماعة دون مساءلة حقيقية.

كما يركّز شريعتي في هذا الطرح على التفريق بين العلم الديني ، كقيمة معرفية وبين تحوله إلى امتياز اجتماعي مغلق، فهو لا ينتقد العلم الديني في ذاته، بل ينتقد الحالة التي يتحول فيها هذا العلم إلى (رأسمال رمزي) تحتكره فئة معينة، بحيث يصبح وسيلة للتميّز الاجتماعي ، أو السيطرة على الوعي الديني للجماعة.

وعندما يقول: «عندما تتحول المعرفة الدينية إلى امتياز طبقي، فإنها تفقد روحها التحررية» ، فإنه يقصد أن المعرفة الدينية في أصلها يفترض أن تكون أداة لتحرير الإنسان من الجهل والتبعية، لكنها حين تُحتكر داخل طبقة دينية مغلقة، تتحول إلى وسيلة لإعادة إنتاج الفوارق بين (عارف) و(تابع)، وبين (مفسّر) و(مُستقبل) ، وهنا لا يعود الدين قوة تحرير، بل يصبح نظامًا اجتماعيًا يُكرّس الهرمية ويعيد تشكيل الوعي وفق سلطة معرفية عليا.

وبذلك فإن (التقديس الاجتماعي) عند شريعتي يعني أن المجتمع يمنح لهذه الفئة الدينية مكانة شبه مقدسة تجعل آراءها فوق النقد، مما يؤدي إلى تعطيل الوظيفة النقدية للعقل الديني لدى الأفراد ، وفي هذه الحالة، يفقد الدين بعده التحرري ؛ لأنه لا يعود مساحة مفتوحة للفهم والمساءلة، بل يتحول إلى بنية سلطة رمزية تُنتج الطاعة بدل الوعي، والاتباع بدل الاجتهاد.

ومن هنا يربط شريعتي بين قداسة رجل الدين وبين الاغتراب الديني، إذ يرى أن الإنسان عندما يسلّم وعيه الديني بالكامل لسلطة مقدسة غير قابلة

للنقد، فإنه يفقد قدرته على التفكير الحر والتجربة المباشرة مع الدين، ويصبح تدينه قائمًا على التلقي لا على الفهم، وعلى الاتباع لا على الوعي؛ ولذلك يدعو إلى إعادة الاعتبار لدور الفرد في فهم الدين، وإلى تحويل العلاقة مع العلماء إلى علاقة علمية نقدية تقوم على الحوار والمعرفة لا على التقديس المطلق.

٤ . **طعام الطقوس** : ونعني به ما يوزع من طعام في مواسم العزاء عند السواد الأعظم من الشيعة ، ولم ينتقد شريعتي طعام هذه الطقوس كفعل بحد ذاته، ولكنه انتقد التركيز على الطقوس الخارجية (ومنها الإطعام أو الولائم) إذا أصبحت بديلاً عن الفهم والالتزام بقيم (الثورة الحسينية) أو عندما تتحول المناسبة إلى عادة اجتماعية سنوية لا تُنتج أثرًا في السلوك أو الوعي.

ويرى شريعتي أن الخطر يبدأ عندما تتحول عاشوراء من حدث يحرّك الوعي والضمير إلى موسم اجتماعي متكرر، تُستعاد فيه الشعائر دون أن تنعكس على السلوك أو الموقف من الظلم والعدالة، كما ينتقد ما يسميه (التدين الطقوسي) الذي يكتفي بالمظاهر الخارجية، مثل البكاء التقليدي أو المآدب والولائم، إذا أصبحت هذه الممارسات بديلاً عن الفهم العميق لرسالة الدين.

ومن عباراته التي تُستحضر في هذا المعنى بصيغتها المتداولة في محاضراته وكتبه: «إذا أصبح الدين مجرد طقوس، فقدنا جوهره» .

ويقول في سياق آخر من فكرته العامة حول مقتل الحسين: «الحسين ليس للبكاء عليه فقط، بل للفهم والتبعّث» .

ويقصد بـ (التبعّث) هنا هو أن تتحول الطقوس - وفقاً لتصوره - إلى قوة لإحياء الوعي ، وإعادة بناء الموقف الإنساني تجاه الظلم، لا مجرد مناسبة عاطفية، ويرى شريعتي أن الإطعام أو الولائم أو التجمعات الشعبية ليست مرفوضة في ذاتها، لكنها تصبح مشكلة عندما:

- تتحول إلى غاية نهائية بدل كونها وسيلة رمزية للتكافل.
- أو تُمارس كـ عادة اجتماعية سنوية منفصلة عن (الرسالة الدينية).
- أو تُستخدم لتفريغ الحدث من بعده الثوري وتحويله إلى (موسم شعائري).

لذلك يربط شريعتي بين هذا النمط من التدين وبين ما يسميه : فقدان الوعي التاريخي، إذ يصبح الفرد مشاركًا في طقس جماعي دون أن يتغير وعيه أو موقفه من الواقع، فيتحول الدين من قوة تغيير اجتماعي إلى ممارسة موسمية.

الخلاصة عنده: ليست المشكلة في الطعام أو الإطعام، بل في تحول الدين إلى عادة احتفالية لا تنتج أثرًا في السلوك أو الوعي، أي عندما يُفصل الطقس عن (الرسالة الدينية) التي تقوم على مقاومة الظلم وبناء الإنسان الواعي.

٥. **عصمة الأئمة** : يتحفظ شريعتي كثيراً على عقيدة عصمة الأئمة ، ويرى أن الإشكال لا يكمن في أصل مفهوم الإمامة بوصفه قيادة دينية-روحية في التاريخ الإسلامي، بل في طريقة تمثّله اجتماعيًا وتحوله إلى بنية معرفية مغلقة . فحين تُفهم الإمامة على أنها مقام فوق التاريخ والنقد، فإنها - في نظره - لا تبقى مجرد فكرة عقدية، بل تتحول إلى سلطة رمزية تُعاد من خلالها صياغة وعي

الجماعة الدينية بطريقة تجعلها أكثر قابلية للتلقي وأقل قدرة على السؤال والمراجعة.

وهنا : يركّز شريعتي على أن الخطر يبدأ عندما تُنتزع الإمامة من بعدها الحركي والرسالي، وتُقدَّم بوصفها حقيقة مكتملة ، لا يُسمح بمناقشتها أو مساءلتها، لأن ذلك يؤدي إلى تحويلها إلى (سلطة معرفية مغلقة) ويعني بهذا أن الفهم الديني يصبح محصورًا داخل قنوات محددة (المؤسسة، أو الطبقة الدينية، أو القراءة الرسمية)، بحيث يُعاد إنتاج المعنى بشكل مسبق، ولا يعود الفرد شريكًا في بناء الفهم، بل متلقّيًا له فقط.

كما يشير في تحليله لفكرة التشيع التاريخي إلى أن المشكلة ليست في (المعتقد) بل في (التوظيف الاجتماعي للمعتقد)، حيث يميّز بين تشيعٍ حيٍّ مرتبط بالمسؤولية التاريخية والعدالة، وتشيعٍ آخر يتجه نحو التقديس الرمزي، وهو ما يؤدي إلى:

- إضعاف دور النقد داخل البنية الدينية .
- تحويل الشخصيات الدينية إلى رموز فوق النقاش .
- خلق علاقة تبعية معرفية بين الفرد والمؤسسة .

وفي ضوء ذلك، فإن الإمامة – إذا فُهمت خارج إطارها الحركي والنقدي – تتحول عنده إلى عنصر من عناصر الاغتراب الديني، لأن الإنسان يفقد القدرة على التفاعل المباشر مع المعنى، ويصبح فهمه للدين مُعاد إنتاجه مسبقًا عبر سلطة معرفية مركزية، بدل أن يكون فعلاً واعيًا ومفتوحًا على السؤال.

٦. **تقديس الصور والأيقونات**: يظهر عند علي شريعتي نقده لفكرة تقديس الصور والإيقونات الدينية ضمن إطار نقده الأشمل لـ(تحوّل الدين إلى رموز جامدة) بدل أن يكون تجربة وعي حيّة، ورغم أن هذا الموضوع ليس محورًا مركزيًا مستقلاً في كتاباته - كما هو الحال في نقده لرجال الدين أو الطقوس- إلا أنه يتقاطع معه من خلال نقده للرمزية عندما تتحول إلى بديل عن المعنى.

ويرى شريعتي أن الخطر يبدأ عندما تتحول الرموز الدينية - سواء كانت صورًا أو تمثيلات أو إشارات بصرية مرتبطة بالشخصيات المقدسة عند الشيعة- إلى موضوع للتبجيل في ذاتها بدل أن تكون وسيلة لتذكير الإنسان بالقيم التي تمثلها، فحين يتركّز الوعي على (الشكل - الصورة أو الرمز) أكثر من (المضمون) (الرسالة والقيم)، يحدث انحراف في التجربة الدينية من مستوى الفكر إلى مستوى الحسّ، ومن الفهم إلى التلقي العاطفي غير النقدي.

ومن خلال هذا التصور، يمكن فهم نقده على أنه تحذير من أن تتحول الرموز إلى ما يشبه (الوسائط المغلقة)، بحيث يصبح الإنسان مرتبطًا بالله تعالى عبر أشياء مادية أو بصرية، بدل ارتباطه المباشر بالقيم والمعاني. وهذا، في نظره، يفتح الباب أمام شكل من أشكال الاغتراب الديني، لأن الفرد لا يعود يتعامل مع الدين بوصفه وعيًا ورسالة، بل بوصفه منظومة رموز تُستهلك بصريًا وعاطفيًا دون مساءلة أو تفكير.

ويعتقد علي شريعتي: «أن المصيبة ليست في الشعائر، بل حين تصبح هي الدين نفسه»، ويعني بذلك أن أي ممارسة دينية - مهما كانت رمزية أو شكلية - تصبح مشكلة عندما تستبدل الفكرة الأساسية (الوعي، العدالة، التحرر).

وبذلك، فإن أثر تقديس الصور والإيقونات - في القراءة الشريعتية - لا يكمن في وجودها كرموز مساعدة بحد ذاتها، بل في اللحظة التي تتحول فيها من (علامات على المعنى) إلى (بديل عن المعنى)، حيث يضعف الوعي النقدي ويتراجع الفهم المباشر للقيم الدينية لصالح تعلق رمزي قد يعمّق حالة الاغتراب عن جوهر الرسالة الدينية.

وهو لا يناقش (الإيقونات) كمفهوم مسيحي، لكنه يقدم قاعدة فكرية واضحة: أي رمز ديني، إذا انفصل عن الوعي وتحول إلى غاية في ذاته، فإنه يساهم في تحويل الدين إلى شكل فارغ، ويُنتج حالة من الاغتراب عن جوهر الرسالة.

وفي هذا الإطار، يمكن فهم تقديس الصور أو الإيقونات بوصفه نموذجًا عامًا لهذه الإشكالية، حيث يصبح الرمز وسيطًا يغطي على المعنى بدل أن يكشفه، فيتحول إلى نقطة ارتكاز للوجدان الديني بدل أن يكون علامة على القيم التي يمثلها. ويؤدي هذا التحول، في التحليل الشريعتي، إلى نشوء حالة من **الاغتراب الديني**، إذ يفقد الفرد صلته المباشرة بالمعنى الأصلي للدين، ويصبح تفاعله مع الله تعالى قائمًا على الشكل الخارجي والتمثيل الرمزي لا على الفهم النقدي والالتزام الواعي، وبذلك ينزاح مركز التجربة الدينية من (الوعي الفاعل) إلى (التلقي الرمزي)، ومن (المعنى) إلى (الصورة)، وهو ما يعكس - في قراءة شريعتي - أحد أبرز مظاهر اغتراب الإنسان عن جوهر رسالته الدينية وتحول الدين إلى منظومة رمزية تُستهلك أكثر مما تُفهم.

٨. **المواكب الشيعية** : يعتقد علي شريعتي في كتابه (التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي)، أن : «الطقوس العاشورائية الحالية ناتجة عن الارتباط بين الصفوية والمسيحية، حيث تضامن الاثنان لمواجهة الإمبراطورية الإسلامية العظمى التي شكلت خطراً جدياً على أوروبا، وفي هذا الإطار عمد الشاه الصفوي، إلى استرضاء المسيحيين من خلال دعوتهم للهجرة إلى إيران، وشيّد لهم (جلفا) مدينة مستقلة قرب العاصمة ومنحهم الحماية التامة والحرية الكاملة في ممارسة طقوسهم الدينية»[1] .

ومن جهته، يرى شريعتي: « أن رجال الدين الصفويين سعوا إلى تجميل صورة بعض الشخصيات المسيحية وإقحامها في المشاهد التمثيلية التي تقام إحياءً لذكرى عاشوراء، من ذلك أن رجلاً كرواتياً يحضر أحد هذه المشاهد فيتأثر فيقتحم المكان ببدلته الأنيقة ويهاجم معسكر يزيد وأنصاره ويواسي الحاضرين بأجمل مواساة، بحيث ما أن يراه الناظر حتى يتيقن بأن كلب هذا المسيحي الإفرنجي أطهر من (السنّة)الذين قتلوا الحسين»[2] .

وبحسب ما ورد في كتابه : « فإن الصفويين استحدثوا منصباً وزارياً جديداً باسم وزير الشعائر الحسينية، حيث ذهب الوزير إلى أوروبا الشرقية وأجرى هناك تحقيقات ودراسات واسعةً حول المراسيم الدينية والطقوس المذهبية والمحافل الاجتماعية المسيحية وأساليب إحياء ذكرى شهداء المسيحية

---

(١) التشيع العلوي والتشيع الصفوي :ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق :ص ٢٢٢.

والوسائل المتّبعة، بما في ذلك أنماط الديكورات التي كانت تُزيَّن بها الكنائس في تلك المناسبات واقتبس تلك المراسيم والطقوس وجاء بها إلى إيران»[1] .

ومن هذه المراسم أيضاً طريقة تمثيل حياة شهداء الحركة المسيحية الأوائل وإظهار مظلوميتهم وطريقة قتلهم بواسطة حكّام الجور كل ذلك تحت عنوان Passions[2] ، حيث أصبحت جزءاً من الهوية الشيعية، كما أن مراسيم اللطم والزنجيل والتطبير وحمل الأقفال ما زالت تمارس سنوياً في ذكرى استشهاد المسيح في منطقة لورد بفرنسا (مراكز الحج المسيحي الكاثوليكي في العالم ) ، وهذه المراسيم دخيلة على المذهب كما أن هنا ممارسات أُدخلت على عاشوراء

---

(١) المصدر السابق :ص ٢٠٧.

(٢) وتترجم غالباً إلى (الآلآم) وتشير في العقيدة المسيحية إلى آلام المسيح وهي الفترة التي تسبق صلب يسوع المسيح، وتشمل الأحداث التي تعرض فيها للألم والمعاناة. ارتبطت (آلام المسيح) في المسيحية الأوروبية تاريخيًا بتطور الطقوس الدينية والمواكب العامة منذ العصور الوسطى، حين سعت الكنيسة إلى تحويل أحداث الصلب والمعاناة التي تعرض لها المسيح إلى تجربة دينية جماعية قابلة للفهم والتأثير في عامة الناس، خصوصًا في ظل محدودية القراءة والكتابة آنذاك. فتمت ترجمة هذه الأحداث إلى عروض تمثيلية دينية عُرفت بـ(المسرحيات الدينية) ، كانت تُقدَّم في الساحات العامة وتُجسّد مشاهد المحاكمة وحمل الصليب والصلب بشكل بصري مؤثر. ومع مرور الوقت، تطورت هذه العروض إلى مواكب دينية منظمة، تُقام خصوصًا في أسبوع الآلام، حيث يُعاد تمثيل درب الآلام في الشوارع من خلال صلبان وتماثيل وأناشيد طقسية، ما جعل الحدث يتحول من سرد لاهوتي داخل الكنيسة إلى تجربة حسية–جماعية في الفضاء العام.

مماثلة لـ (طقوس الرجال السبعة) التي تعتمد على تشييع رمزي لنعش عيسى مصلوباً وهبوطه وعروجه ونحو ذلك.

أما النوائح التي تؤدّى بشكل جماعي فهي تجسيد دقيق لمراسيم مشابهة تؤدّى في الكنائس ويطلَق عليها اسم (كر)، كما أن الستائر ذات اللون الأسود التي توشَّح بها أبواب وأعمدة المساجد والتكايا والحسينيات هي مرآة عاكسة بالضبط لستائر الكنيسة.

ووفقا لذلك : يرى علي شريعتي أن تطور (الطقوس الحسينية) - خصوصًا في العصر الصفوي - قد شهد انتقالًا تدريجيًا من كونها تعبيرًا عن وعي ثوري ورسالة إصلاحية ، إلى كونها منظومة طقوسية ذات طابع احتفالي ومؤسسي، حيث تتداخل فيها العناصر الرمزية والتمثيلية والمظاهر الجماهيرية ، وفي هذا السياق يذهب إلى أن بعض أشكال التنظيم الرسمي للطقوس ، أسهمت في تعميق الطابع الطقوسي على حساب البعد الفكري والرسالي، وهو ما يفتح المجال - في قراءته النقدية - لمقارنة غير مباشرة مع تطور بعض الطقوس المسيحية في أوروبا، وخاصة ما يتعلق بمواكب (آلام المسيح) ، التي تحولت تاريخيًا إلى عروض دينية جماهيرية ، تُجسد الحدث المقدس – عند الشيعة - بصريًا وعاطفيًا في الفضاء العام ، ومن وجهة نظر شريعتي، يتقاطع النموذجان في نقطة أساسية، وهي انتقال الدين من مستوى الوعي والمعنى إلى مستوى (المشهد الطقوسي)، حيث تُصبح المشاركة الدينية مرتبطة بالفعل الجماعي الرمزي أكثر من ارتباطها بإنتاج فهم نقدي للحدث الديني ، ويترتب على ذلك - في التحليل الشريعتي - نوع من الاغتراب الديني، إذ يفقد الفرد علاقته المباشرة بالرسالة

الأصلية (سواء كانت رسالة كربلاء أو الفداء المسيحي)، ويتحول إلى متلقٍ لمشهد ديني مُعدّ مسبقًا داخل بنية طقسية واجتماعية، ما يؤدي إلى إعادة إنتاج التدين بوصفه ممارسة جماهيرية مكررة، بدل أن يكون تجربة وعي فردي فاعل ومؤثر في الواقع.

٩. **الخمس** : يتناول علي شريعتي مسألة الخُمس ضمن نقده العام لبنية التشيع، وبخاصة حين تتحول بعض الفرائض المالية إلى جزء من منظومة مؤسسية يحتكرها رجال الدين ويعيدون توجيهها داخل حقل ديني مغلق ، وفي هذا السياق يركّز شريعتي على فكرة (استئثار رجال الدين بالخمس) بوصفها أحد مظاهر التحول من البعد الاجتماعي-الأخلاقي للفرائض ، إلى البعد المؤسسي، حيث يُعاد تموضع المال الديني داخل شبكة من الوساطة الرمزية ، التي تعزز سلطة الطبقة الدينية على حساب الفاعلية المباشرة للفرد في تحقيق مقاصد العدالة والتكافل.

من هنا : يعيد شريعتي قراءة الموارد المالية التي يتحصل عليها رجال الدين، بوصفها أداة لتحقيق التوازن الاجتماعي وإعادة توزيع الثروة، على أن يُفهم في إطار مسؤوليته الأخلاقية المباشرة لا باعتباره مجرد التزام مالي يُدار عبر وسطاء دينيين ، ويشير ضمنيًا إلى أن استئثار رجال الدين به قد يؤدي إلى تحويله إلى ممارسة شكلية أو آلية إدارية منفصلة عن غاياتها التحررية، بحيث يفقد الفرد إحساسه المباشر بالمسؤولية الاجتماعية ويُسندها بالكامل إلى المؤسسة الدينية.

ويعتقد شريعتي : أن أي نظام ديني عندما يتحول إلى مؤسسة مغلقة ، لا بد أن ينشأ داخله نوع من (الامتيازات)، سواء كانت رمزية (القداسة، العصمة الاجتماعية، احتكار الفتوى) ، أو مادية (الأموال الدينية مثل الخمس أو الهبات أو الأوقاف) ، وهو يحذّر من أن هذا التداخل بين السلطة الدينية والموارد المالية، قد يُضعف العلاقة المباشرة بين الفرد والدين، ويحوّل الدين من مشروع وعي وتحرير إلى بنية تنظيمية تُدار بمنطق التمثيل والوساطة.

وبهذا المعنى، يندرج نقد شريعتي ضمن رؤيته الأوسع لمفهوم الاغتراب الديني، إذ يرى أن انفصال الفعل الديني عن مقاصده الاجتماعية والأخلاقية، واحتكاره داخل بنية مؤسسية، يؤدي إلى إعادة إنتاج علاقة تبعية رمزية بين الفرد ورجال الدين، وتحويل الدين من قوة تغيير اجتماعي إلى منظومة إدارة للواجبات، تُنتج الامتثال بدل الوعي، والوساطة بدل الفعل المباشر.

وفي إطار مشروع علي شريعتي النقدي للتشيع ، يمكن تلخيص موقفه من الطقوس الدينية – وخاصة الشعائر الشيعية وما يقارن بها من طقوس مسيحية كالمواكب والاحتفالات المرتبطة بـ(آلام المسيح) – في فكرة مركزية مفادها أن الدين حين يتحول من رسالة وعي وتحرر إلى ممارسة طقوسية احتفالية مكرّرة فإنه يفقد جزءًا من طاقته التغييرية ، فشريعتي يرى أن الطقوس، بما فيها مجالس العزاء والمواكب والرموز البصرية، كانت في أصلها أدوات لإحياء الوعي بالقيم الدينية والثورية، لكنها عبر التاريخ – خصوصًا في السياق الصفوي وما بعده – أصبحت عرضة للتضخم الشكلي والتوظيف الاجتماعي، بحيث غلبت الصورة والمشهد الجماعي على جوهر الرسالة الأخلاقية.

ومن خلال المقارنة غير المباشرة مع تطور الطقوس المسيحية في أوروبا مثل مواكب (آلام المسيح) و(طقوس لورد) و(الممارسات المريمية)، يتضح أن البنية الطقوسية في الديانتين تتقاطع في تحويل الحدث الديني إلى مشهد جماهيري رمزي يعتمد على التأثير العاطفي والبصري، ما يجعل المشاركة الدينية أقرب إلى (الاندماج في طقس جماعي) منها إلى (إنتاج وعي نقدي فردي) ، إن هذا التحول، في القراءة الشريعتية، يؤدي إلى بروز شكل من الاغتراب الديني يتمثل في انفصال الفرد عن المعنى الأصلي للحدث المقدس عند الشيعة، سواء كان كربلاء أو الفداء المسيحي، ليصبح متلقّيًا لمشهد ديني مُعدّ مسبقًا داخل بنية اجتماعية-رمزية مغلقة.

وبذلك، فإن أثر الطقوس - كما استُعرضت - لا يكمن في وجودها بحد ذاته، بل في كيفية تحولها من وسيلة لإحياء المعنى إلى غاية قائمة بذاتها، حيث يُعاد إنتاج التدين بوصفه ممارسة احتفالية متكررة، تُضعف العلاقة المباشرة بين الإنسان والرسالة الدينية، وتدفع نحو اغتراب يتمثل في استبدال الوعي بالمشهد، والفهم بالمشاركة الشكلية، والمعنى بالفعل الطقوسي المكرر.

## ثانياً : علي الوردي :

علي الوردي (١٩١٣-١٩٩٥) هو عالم اجتماع عراقي يُعد من أبرز مؤسسي الدراسات السوسيولوجية الحديثة في العراق والعالم العربي ، وُلد في بغداد في بيئة اجتماعية شيعية شعبية ، داخل مجتمع متنوع دينياً ومذهبياً، ونشأ فيه التداخل بين

القيم الدينية التقليدية والعادات العشائرية والثقافة الحضرية، وهو ما شكّل لاحقًا خلفية أساسية في تحليلاته للمجتمع العراقي.

ومن خلال هذا التكوين، انطلق الوردي في دراسة المجتمع العراقي بوصفه مجتمعًا يعيش ازدواجية ثقافية وقيمية بين البداوة والحضارة، وبين التدين الشعبي والتفكير العقلاني الحديث، وهو ما جعله يقدّم قراءات نقدية للظواهر الدينية والاجتماعية دون انتماء مذهبي فقهي مباشر، رغم خلفيته الشيعية الاجتماعية.

يتناول علي الوردي قضايا قريبة جدًا من مفهوم الاغتراب الديني، وإن لم يستخدم المصطلح بالمعنى الفلسفي المباشر عند ماركس أو فيورباخ، بل من خلال أدوات علم الاجتماع وتحليل الثقافة.

١. **الاغتراب الديني** : يظهر علي الوردي في رؤيته، ما يمكن اعتباره شكلاً من الاغتراب ، عندما يعيش الفرد داخل مجتمع ديني تقليدي حالة انفصال بين القيم المعلنة والسلوك الفعلي؛ فالدين – في بعض السياقات الاجتماعية – قد يتحول إلى منظومة من الشعائر والمواعظ والرموز، بينما يبقى السلوك اليومي محكومًا بدوافع اجتماعية وعشائرية ومصلحية مختلفة ،إنَّ هذا التناقض يولّد عند الوردي حالة من (الازدواجية) في الشخصية الاجتماعية، حيث يتبنى الفرد خطابًا دينيًا مثاليًا، لكنه يمارس واقعًا مختلفًا، وهو ما يقترب من فكرة الاغتراب بوصفه انفصالًا بين الوعي والممارسة.

كما يربط الوردي هذه الحالة بالبنية التاريخية للمجتمع العراقي، الذي يرى أنه يجمع بين قيم البداوة (العصبية، الطاعة، التقليد) وقيم المدينة (العقلانية، القانون، التنظيم)، دون اندماج كامل بينهما ، و يؤدي هذا التداخل غير المستقر، إلى إنتاج شخصية اجتماعية قلقة، تمارس الدين أحيانًا كهوية اجتماعية أو رمز انتماء، أكثر من كونه تجربة وعي داخلي متكامل، وهو ما يمكن تفسيره ضمن إطار الاغتراب الثقافي-الديني.

وبهذا المعنى، فإن اهتمام الوردي لا ينصب على الدين ذاته، بل على كيفية تحوله داخل المجتمع إلى خطاب رمزي قد ينفصل عن الواقع الفعلي للسلوك الاجتماعي، مما ينتج شعورًا بعدم الانسجام بين ما يؤمن به الفرد وما يعيشه، وهي إحدى صور الاغتراب في التحليل السوسيولوجي الحديث.

٢. **رجال الدين** : يرى علي الوردي أن ظاهرة تقليد رجال الدين في المجتمعات التقليدية ليست مجرد ممارسة دينية بريئة، بل هي جزء من بنية اجتماعية أوسع تقوم على الامتثال للسلطة الرمزية ، وإعادة إنتاج الطاعة داخل الجماعة ، فالمجتمع - بحسب تحليله - يميل إلى البحث عن (مرجع نهائي) للحقيقة والمعرفة، فيُسند هذه الوظيفة إلى رجل الدين بوصفه حاملاً للمعرفة الدينية والأخلاقية، مما يجعل العلاقة معه علاقة اتباع لا علاقة نقد أو مساءلة. وفي هذا السياق يؤكد الوردي : « أن المجتمع إذا ضعف فيه التفكير النقدي مال أفراده إلى التسليم للسلطة التقليدية»، وهو ما يفسّر استمرار ظاهرة التقليد في البيئات الدينية التقليدية.

كما يوضح الوردي أن هذا النمط من التلقي يُنتج ما يشبه الجمود الفكري، إذ تصبح المعرفة الدينية (منقولة جاهزة) لا مجال فيها للاجتهاد الفردي أو إعادة الفهم، بل تُستقبل من خلال وسيط ديني يُنظر إليه باعتباره صاحب الحقيقة. وقد أشار في أكثر من موضع إلى أن المجتمعات التي تسود فيها هذه البنية تميل إلى (تقديس الأشخاص بدل نقد الأفكار)، وهو ما يعمّق حالة الانقياد الفكري ويضعف استقلالية الوعي.

ومن جهة أخرى، يربط الوردي هذه الظاهرة بالبنية التاريخية للمجتمع العراقي الذي يجمع - في رأيه - بين قيم البداوة القائمة على الطاعة والعصبية، وبين مظاهر التدين الشعبي، مما يؤدي إلى تعزيز سلطة المرجعيات التقليدية. وفي هذا السياق تصبح المرجعية الدينية جزءًا من النظام الاجتماعي الذي ينظم السلوك، لا مجرد مرجع معرفي، وهو ما يفسّر استمرار قوة التقليد في المجال الديني.

وبذلك فإن نقد الوردي للتقليد لا يستهدف البعد الديني ذاته، بل يوجّه إلى تحول المعرفة الدينية إلى علاقة سلطة غير نقدية، تُعيد إنتاج التبعية الفكرية وتحدّ من تشكل الوعي المستقل داخل المجتمع.

٣. **التقليد الأعمى** : يتناول علي الوردي نقد التقليد الأعمى لرجال الدين ضمن مشروعه الاجتماعي العام في تحليل بنية المجتمع التقليدي وآليات إنتاج السلطة الرمزية فيه، حيث يرى أن هذه الظاهرة لا تُفهم بوصفها مسألة دينية

صِرفة، بل باعتبارها انعكاسًا لبنية اجتماعية تقوم على الطاعة والامتثال ، وضعف التفكير النقدي.

وفي تصور الوردي، يميل الفرد في المجتمعات التقليدية إلى البحث عن (مرجع مطلق) للمعرفة والحقيقة، فيُسند هذه الوظيفة إلى رجل الدين باعتباره صاحب العلم الديني، مما يؤدي إلى نشوء علاقة غير متكافئة تقوم على التلقي بدل الفهم، والاتباع بدل النقد، ويشير إلى أن هذا النمط من العلاقة يعمّق ما يمكن تسميته بـ(التبعية المعرفية)، حيث يصبح وعي الفرد الديني موجهًا من الخارج، لا ناتجًا عن تفكير ذاتي مستقل.

كما يربط الوردي استمرار هذه الظاهرة ، بطبيعة البنية الاجتماعية التي وصفها بـ(المجتمع المتناقض)، والذي يجمع بين قيم تقليدية (كالطاعة والعصبية والتسليم للسلطة) وقيم حديثة (كالعقلانية والنقد)، دون اندماج حقيقي بينهما. وهذا التناقض يجعل التقليد الأعمى أكثر رسوخًا، لأنه يوفر للفرد حالة من اليقين الجاهز بدل الدخول في قلق التفكير والمساءلة.

ويحذر الوردي من أن هذا النمط من التدين القائم على التقليد ، يؤدي إلى تقديس الأشخاص بدل نقد الأفكار، بحيث تتحول المرجعية الدينية من مصدر للفهم والتوجيه ، إلى سلطة اجتماعية تُمارس تأثيرها على السلوك والمعرفة معًا، وهو ما يحدّ من تطور الوعي النقدي داخل المجتمع ، ويُعيد إنتاج أنماط من الجمود الفكري.

وبذلك فإن نقد الوردي للتقليد الأعمى لا يستهدف الدين ذاته، بل يستهدف تحول المعرفة الدينية إلى بنية سلطة اجتماعية غير نقدية، تعزز الامتثال وتضعف استقلالية التفكير الفردي.

٤. **تقديس الصور والرموز الدينية** : يتناول علي الوردي بالنقد تقديس الصور والرموز الدينية ، ضمن إطار تحليله لظاهرة التدين الشعبي ، وبنية الوعي الجمعي في المجتمعات التقليدية، حيث يميّز بين الدين بوصفه منظومة قيم ومعانٍ أخلاقية، وبين التدين بوصفه ممارسة اجتماعية قد تميل أحيانًا إلى تغليب الشكل على المضمون، ومن هذا المنظور، يشير الوردي في أكثر من موضع إلى أن «الناس يميلون إلى تقديس الأشخاص والرموز أكثر من تقديس الأفكار»[1]، وهو ما يعكس – في قراءته – ضعف النزعة النقدية وسيادة التفكير الانفعالي في الثقافة الاجتماعية التقليدية.

كما يوضح أن الرموز الدينية حين تُفهم بوصفها غايات بحد ذاتها، لا وسائل لإيصال المعنى، فإنها تتحول إلى عنصر يُعيد إنتاج الانفعال الجماعي بدل أن يرسّخ الوعي العقلاني، وهو ما يتقاطع مع قوله : « إن التدين الشعبي في كثير من الأحيان يغلب عليه الطابع العاطفي أكثر من الطابع العقلي»[2] ، ويُفهم من

(١) مهزلة العقل البشري : ص ٢٥ .

(٢) وعاظ السلاطين : ص ٢٢١ .

هذا السياق أن الصورة أو الرمز أو الطقس قد يصبح مركز التجربة الدينية، بدل أن يكون وسيلة لفهم القيم والمعاني التي يقوم عليها الدين.

ويربط الوردي هذا الميل إلى التقديس الرمزي بالبنية الاجتماعية التقليدية التي تميل إلى الحسّية والتمثيل المباشر للمعنى، مما يجعل الرموز الدينية أكثر تأثيرًا في تشكيل الوعي الجمعي، لكنه يحذر في الوقت نفسه من أن هذا النمط قد يؤدي إلى تقديس الوسائط بدل الأفكار، وإلى بقاء التدين في مستوى الانفعال لا مستوى الفهم النقدي ، وبذلك فإن نقده لا يستهدف الرموز الدينية ذاتها، بل يحذّر من تحولها إلى بديل عن الوعي الديني العميق، وهو ما يساهم في إعادة إنتاج التبعية الفكرية والجمود الاجتماعي.

٥. **زيارة القبور والأضرحة** : يتناول علي الوردي ظاهرة زيارة القبور والأضرحة ، ضمن سياق نقده الأوسع للتدين الشعبي، حيث لا يتعامل معها بوصفها ممارسة دينية مجردة، بل كظاهرة اجتماعية تعبّر عن بنية الوعي الجمعي وآليات إنتاج المعنى في المجتمعات التقليدية.

يرى الوردي أن زيارة الأضرحة في كثير من الحالات تتحول من كونها تذكيرًا بالموت أو ارتباطًا رمزيًا بالشخصيات الدينية والتاريخية، إلى ممارسة يغلب عليها الطابع الانفعالي والاعتقادات الشعبية المرتبطة بالبركة وقضاء الحاجات، وهو ما يجعلها أقرب إلى التدين العاطفي منه إلى التدين القائم على الوعي الأخلاقي، وهو هنا يلمّح إلى أن بعض الممارسات الشعبية حول القبور

قد تعكس استمرار النزعة الأسطورية في التفكير الاجتماعي، حيث يُنسب إلى المكان أو الضريح تأثير مباشر في الواقع.

كما يربط الوردي هذه الظاهرة بالبنية النفسية والاجتماعية للمجتمع التقليدي، الذي يميل - في تحليله - إلى البحث عن حلول رمزية وسريعة للمشكلات، بدل معالجة أسبابها الواقعية، مما يجعل زيارة الأضرحة تأخذ أحيانًا وظيفة (تعويضية نفسية) أكثر من كونها ممارسة روحية واعية ، وهذا ما يندرج ضمن نقده العام لسيادة التفكير الانفعالي وضعف العقلية النقدية في الثقافة الاجتماعية.

ومع ذلك، فإن الوردي لا يرفض هذه الظواهر رفضًا دينيًا، بل يفسرها اجتماعيًا بوصفها جزءًا من تاريخ الذهنية الشعبية، التي تمزج بين الدين والموروث الثقافي والأسطوري. ومن هنا فإن نقده لا يتجه إلى أصل الزيارة، بل إلى تحولها إلى ممارسة يغلب عليها التقديس الشعبي غير النقدي، بما قد يساهم في إعادة إنتاج الوعي التقليدي بدل تجاوزه نحو فهم عقلاني للدين والمجتمع.

٦. **أموال الخمس** : يتناول علي الوردي مسألة استئثار رجال الدين بالأموال الدينية في سياق نقده للسلطة الاجتماعية والدينية في المجتمعات التقليدية، حيث يرى أن المشكلة لا تكمن في وجود الموارد المالية المخصصة للأغراض الدينية أو الخيرية، بل في تحولها إلى مصدر من مصادر النفوذ الاجتماعي الذي يكرّس التفاوت بين من يملك سلطة التوجيه الديني ، ومن يكتفي بدور المتلقي، فالوردي ينظر إلى المؤسسة الدينية بوصفها جزءًا من البنية الاجتماعية، ومن ثم

فإن امتلاكها للموارد المالية ، يمنحها قدرة أكبر على التأثير في تشكيل الوعي العام ، وإعادة إنتاج مكانتها داخل المجتمع.

ويشير في تحليلاته إلى أن الجماهير كثيرًا ما تُضفي على رجال الدين هالة من القداسة والثقة المطلقة، الأمر الذي يجعل الأموال والتبرعات والأوقاف تُدار أحيانًا بعيدًا عن الرقابة الاجتماعية الفاعلة، وهو ما قد يؤدي إلى ترسيخ علاقة تبعية بين العامة والسلطة الدينية ، وهو هنا يعتقد أن الخطر لا يتمثل في المال نفسه، بل في اقترانه بالقداسة الاجتماعية، بحيث يصبح رجل الدين مالكًا لسلطة رمزية ومادية في آن واحد، وهو ما يحدّ من إمكانية النقد والمساءلة.

ومن زاوية الاغتراب الديني، فإن استئثار المؤسسة الدينية بالموارد المالية ، قد يسهم في تعميق الفجوة بين الفرد والدين؛ إذ يتحول أداء الواجبات المالية أو أعمال البر إلى علاقة غير مباشرة تمر عبر مؤسسة تحتكر إدارة المقدسات ، ونتيجة لذلك قد يفقد الفرد شعوره بالمشاركة المباشرة في تحقيق القيم الدينية والاجتماعية، ويصبح الدين بالنسبة إليه منظومة تُدار من قبل نخبة دينية تمتلك سلطة المعرفة والمال معًا ، وهنا يظهر الاغتراب الديني في صورة انتقال المسؤولية الدينية والأخلاقية من الفرد إلى المؤسسة، بما يجعل التدين أقرب إلى الامتثال لمنظومة قائمة منه إلى ممارسة واعية نابعة من اقتناع ومسؤولية ذاتية.

٧. **طعام عاشوراء** : يمكن فهم موقف علي الوردي من ظاهرة الإطعام في المواسم الدينية، ولا سيما في مناسبات عاشوراء، بوصفها جزءًا من التدين الشعبي الذي تتداخل فيه الدوافع الدينية مع الاعتبارات الاجتماعية والثقافية،

فالوردي لا يعترض على إطعام الطعام من حيث المبدأ، لما ينطوي عليه من معاني الإحسان والتكافل الاجتماعي ومساعدة المحتاجين، غير أنه يلفت الانتباه إلى التحولات التي قد تطرأ على هذه الممارسة ، عندما تنتقل من كونها وسيلة لتحقيق قيمة أخلاقية إلى غاية قائمة بذاتها، فمع مرور الزمن قد تكتسب بعض مظاهر الإطعام طابعًا اجتماعيًا يتجاوز بعدها الديني، بحيث تصبح مناسبة لإظهار الكرم ، أو تعزيز المكانة الاجتماعية ، أو تحقيق الحضور والاعتراف داخل الجماعة.

ومن منظور الوردي الاجتماعي، فإن المجتمعات التقليدية كثيرًا ما تميل إلى التركيز على المظاهر الخارجية للطقوس ، أكثر من اهتمامها بالمقاصد التي شُرعت من أجلها ، وعندما تُقاس أهمية المناسبة الدينية بعدد الموائد المقامة أو حجم الإنفاق عليها أو كثافة المشاركة الجماهيرية فيها، فإن الاهتمام ينتقل تدريجيًا من الرسالة الفكرية والأخلاقية الكامنة وراء المناسبة إلى المظاهر الاحتفالية المصاحبة لها ، وهنا تفقد الشعيرة شيئًا من مضمونها التربوي والإصلاحي، وتتحول إلى عادة اجتماعية متكررة تُمارس بحكم العرف والتقاليد أكثر مما تُمارس بدافع الوعي بقيمها وأهدافها.

ومن ثمّ فإن الوردي يرى أن الخطر لا يكمن في الإطعام نفسه، بل في إمكانية انفصاله عن المعنى الذي يمثله، بحيث يصبح الفعل الشكلي بديلاً عن الاستيعاب الحقيقي للدروس والقيم التي تحملها المناسبة الدينية ، وعند هذه النقطة تتحول الشعيرة من وسيلة لبناء الوعي الأخلاقي والاجتماعي إلى ممارسة رمزية تكرارية، الأمر الذي يُفضي إلى نوع من الاغتراب الديني يتمثل في انشغال

الأفراد بالمظاهر والطقوس على حساب الرسالة الفكرية والإنسانية التي أُريد للشعيرة أن تجسدها.

٨. **اللطم وطقوس الإيذاء** : لم يقدم علي الوردي بحثًا فقهيًا في حكم هذه الممارسات، ولم يجعلها موضوعًا مستقلاً ، كما فعل بعض المفكرين الإصلاحيين المعاصرين، إلا أنه تناولها ضمن تحليله لظاهرة التدين الشعبي والانفعال الجمعي.

فمن منظور إجتماعي، كان الوردي يرى أن المجتمعات لا تعبّر عن مشاعرها الدينية والفكرية بالطريقة نفسها، بل تصوغها وفق ظروفها التاريخية والثقافية والنفسية ؛ ولذلك كان ينظر إلى بعض الممارسات العاطفية في المناسبات الدينية بوصفها تعبيرًا عن حاجات نفسية واجتماعية متراكمة، أكثر من كونها تعبيرًا عن جوهر الدين نفسه ، وفي هذا السياق، كان يميل إلى تفسير مظاهر اللطم والحزن الجماعي بوصفها جزءًا من الثقافة الشعبية التي تطورت تاريخيًا حول واقعة كربلاء، وأسهمت في ترسيخ الهوية الجماعية واستحضار المظلومية التاريخية.

ويرى علي الوردي: أن الطقوس الوجدانية الحادة، (كاللطم والبكاء ) ، قد جرى إفراغها من مضمونها التحرري لتتحول إلى آلية (تنفيس نفسي) ، وصمام أمان اجتماعي يمتص الاحتقان الشعبي؛ حيث فطن الولاة والحكام تاريخياً إلى أن ترك العوام يفرغون غضبهم المكبوت في معاقبة أجسادهم والتباكي على مظلومية تاريخية بائدة (ويتجلى ذلك بشكل واضح في الدولة الصفوية) هو

احتجاج رمزي آمن وغير مكلف سياسياً، يستهلك الطاقة الثورية التي كان مفترضاً أن توجَّه ضد السلطة المعاصرة وحيفها التنموي.

ويُفكك الوردي عبر ذلك معضلة (ازدواجية الشخصية)، مبيناً كيف يمارس الفرد مجازفة نفسية ، يعوض فيها عن شعوره الباطني بالذنب والتعايش مع الفساد المعاش، بالمغالاة في طقوس التطهر المأتمي، لتصبح هذه الشعائر بمثابة (صك براءة أخلاقية مجاني) يمنحه الرضا الزائف، ويشغله عن خوض المعارك الحقيقية والمكلفة لإصلاح حاضره، وانتزاع حقوقه الأساسية في التعليم والطبابة والبنى التحتية، تاركاً مجتمعه يغرق في التخلف والفساد ، تحت غطاء من القداسة العاطفية المستكينة.

غير أن الوردي ينتقد بصورة عامة كل ممارسة دينية تتحول إلى غاية مستقلة عن المعنى الذي أُنشئت من أجله، ويرى أن التركيز المفرط على المظاهر الطقوسية والانفعالية ، قد يؤدي إلى تراجع الاهتمام بالأبعاد الفكرية والأخلاقية للحدث الديني ، ومن هذا المنطلق يمكن فهم موقفه النقدي من المبالغة في مظاهر الحزن إذا أصبحت محور المناسبة الدينية، بحيث ينشغل المشاركون بالفعل الطقوسي ذاته ، أكثر من انشغالهم بالقيم التي ترمز إليها (واقعة كربلاء) – وفق تعبيره – من عدالة وإصلاح ومقاومة للظلم.

كما أن تحليله لمفهوم ازدواجية الشخصية ، يقوده إلى الإشارة إلى أن بعض المجتمعات قد تجمع بين الانخراط المكثف في الطقوس الدينية ، وبين استمرار المشكلات الاجتماعية والأخلاقية نفسها، وهو ما يجعله يتساءل عن مدى قدرة هذه الطقوس وحدها على إحداث التغيير المنشود ، ولذلك فإن نقده لا يتجه إلى

أصل الحزن على الإمام الحسين، بل إلى احتمال تحول بعض الشعائر إلى ممارسات تكرارية تُشبع الجانب العاطفي دون أن تنتج وعيًا اجتماعيًا أو أخلاقيًا مماثلاً.

وتحت عنوان (طبيعة العاطفة الجمعية)، يفصل الوردي كيف تم إفراغ الثورة الشيعية من مضمونها الاجتماعي والسياسي المباشر، وتحويلها إلى مجرد (مأتم سنوي) يستعرض فيه المجتمع آلامه وعجزه، ويقنع نفسه بأنه أدى ما عليه من واجب نصرة الحق، مما يعزله عن التفكير العقلاني في تحسين شروط حياته المادية والبنى التحتية لمدنه[1].

ومن زاوية الاغتراب الديني، يمكن القول إن الوردي كان يرى أن الخطر يبدأ عندما يحلّ الفعل الطقوسي محلّ الرسالة، فيصبح اللطم أو أي مظهر من مظاهر الحزن غاية في ذاته، بدل أن يكون وسيلة لاستحضار القيم والمبادئ التي قامت من أجلهاالكيانات الدينية ، ومنها الشيعية ، وعندئذٍ تنشأ فجوة بين الشعيرة ومعناها، وهي إحدى الصور التي يمكن فهمها في إطار الاغتراب الديني الذي يتجلى في انفصال الممارسة عن مقاصدها الأصلية.

وخلاصة موقف علي الوردي : أن أزمة التدين في المجتمعات التقليدية لا تكمن في الدين ذاته، وإنما في الكيفية التي يُمارس ويُفهم بها داخل البنية الاجتماعية ، فقد انتقد التقليد الأعمى لرجال الدين لما يترتب عليه من تعطيل للوعي النقدي واستبدال التفكير المستقل بالتبعية المعرفية، كما انتقد المبالغة في تقديس الرموز والصور والأضرحة عندما تتحول من وسائل للتذكير بالقيم

---

(١) لمحات إجتماعية : ١/ ٣١٠-٣١١ .

الدينية إلى غايات قائمة بذاتها تستقطب مشاعر الناس واهتماماتهم. وضمن السياق نفسه، نظر إلى بعض الممارسات الشعائرية، كالإفراط في مظاهر الحزن أو التركيز على الولائم والإطعام والمظاهر الاحتفالية، بوصفها تعبيرات عن التدين الشعبي الذي قد يطغى فيه الجانب العاطفي والاجتماعي على الجانب الفكري والأخلاقي ، كما أشار إلى أن اقتران السلطة الدينية بالسلطة الاجتماعية والمالية يرسخ أنماطًا من التبعية والامتثال تحد من قدرة الفرد على ممارسة دوره النقدي المستقل.

ومن خلال هذا التحليل، يقترب الوردي من مفهوم الاغتراب الديني ، وإن لم يستخدم المصطلح بصورة مباشرة ؛ إذ يرى أن الفرد قد يجد نفسه مندمجًا في شبكة واسعة من الطقوس والرموز والسلطات الاجتماعية ، دون أن يمتلك علاقة واعية وحية بالقيم التي تمثلها. وعندئذٍ تنشأ حالة من الانفصال بين جوهر الدين وممارسته الفعلية، فيتحول التدين إلى مجموعة من العادات والطقوس الموروثة التي تؤدى بحكم العرف الاجتماعي أكثر مما تؤدى بدافع الوعي والإيمان ، وهكذا يتجلى الاغتراب الديني في انتقال الاهتمام من المعنى إلى الرمز، ومن الفكرة إلى الشخص، ومن المقصد الأخلاقي إلى الممارسة الشكلية، الأمر الذي يجعل الإنسان بعيدًا عن الروح الحقيقية للدين رغم انخراطه المستمر في مظاهره وشعائره.

## ثالثاً : محمد حسن فضل الله :

محمد حسين فضل الله (١٩٣٥-٢٠١٠) هو مرجع ديني شيعي اثنا عشري ومفكر إسلامي لبناني، يُعد من أبرز الشخصيات الدينية المعاصرة في لبنان والعالم الشيعي ، وُلد في النجف بالعراق لعائلة لبنانية الأصل من منطقة جبل عامل، ونشأ في بيئة دينية حوزوية، حيث تلقّى علومه في الحوزة العلمية بالنجف ودرس على أيدي عدد من كبار العلماء، قبل أن ينتقل إلى لبنان ويبدأ نشاطه الديني والفكري هناك ، وقد برز فضل الله كأحد رموز التجديد داخل الفكر الشيعي، إذ جمع بين المرجعية الدينية والعمل الفكري والاجتماعي، واهتم بقضايا التفسير القرآني، والاجتهاد الفقهي، والواقع الاجتماعي والسياسي للمسلمين. كما عُرف بمواقفه الإصلاحية التي دعت إلى تجديد الخطاب الديني والانفتاح على قضايا العصر، إضافة إلى اهتمامه الكبير بالشأن العام اللبناني وقضايا الوحدة الإسلامية:

١ .**التطبير وإيذاء الجسد**: يُعد موقفه من هذه المسألة من أشهر مواقفه على الإطلاق؛ إذ رفض التطبير (شق الرأس بالسيوف وإسالة الدماء) وعدّه من الممارسات التي لا تحقق الأهداف الشيعية ، ورأى أن إظهار صورة المذهب من خلال مشاهد الدماء وإيذاء الجسد لا ينسجم مع رسالة الدعوات الإصلاحية، ولا ينسجم مع قاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

٢ . **المبالغة في الطابع المأساوي لعاشوراء**: انتقد اختزال عاشوراء في البكاء والحزن فقط، مؤكدًا أن كربلاء ليست مشروع دموع فحسب، بل مشروع

وعي وثورة وإصلاح ، وكان يرى أن التركيز المستمر على الجانب المأساوي قد يحجب الأبعاد الفكرية والأخلاقية والسياسية للنهضة الحسينية.

٣. **اللطم والانفعال المفرط**: تحفظ على الممارسات التي تتحول فيها الشعيرة إلى حالة انفعالية مفرطة ، لا تنتج وعيًا أو تغييرًا في السلوك، بحيث يصبح الاهتمام بالفعل الطقوسي أكبر من الاهتمام برسالة المناسبة.

٤. **القصص والخطابات غير الموثقة في المجالس الحسينية**: انتقد اعتماد بعض الخطباء على الروايات الضعيفة ، أو المبالغات التاريخية لإثارة عواطف الجمهور، ورأى أن ذلك يسيء إلى قضية الإمام الحسين ويحوّل المنبر الحسيني إلى وسيلة لإنتاج الانفعال بدل المعرفة.

٥. **تحويل الشعائر إلى مظهر اجتماعي**: كان يحذر من أن تتحول المواكب والمجالس والمناسبات الدينية إلى مناسبات اجتماعية أو استعراضية ، يُقاس نجاحها بحجم الحضور أو المظاهر الخارجية، لا بقدرتها على بناء الوعي الديني والأخلاقي.

لقد كان محمد حسين فضل الله يرى أن الخطر لا يكمن في الشعائر الشيعية ذاتها، وإنما في الكيفية التي تُمارس بها عندما تنفصل عن الأهداف التي قامت من أجلها (ثورة الإمام الحسين) ، فالشعيرة في أصلها وسيلة لإحياء قيم العدل والحرية والإصلاح ومواجهة الظلم، غير أنها قد تتحول مع مرور الزمن إلى ممارسة مستقلة بذاتها تستغرق اهتمام المشاركين في تفاصيلها الشكلية والانفعالية أكثر من اهتمامهم بمضامينها الفكرية والأخلاقية ، ومن هنا انتقد فضل الله

بعض المظاهر التي تختزل عاشوراء في البكاء أو الحزن أو الممارسات الجسدية، معتبراً أن التركيز المفرط على هذه الجوانب قد يؤدي إلى تراجع حضور الرسالة الإصلاحية التي حملتها واقعة كربلاء.

كما حذّر من أن تتحول المواكب والمجالس والشعائر إلى طقوس اجتماعية متكررة ، تُمارس بحكم العادة أو الانتماء الجماعي، بحيث يصبح نجاح المناسبة مرتبطًا بحجم المشاركة أو شدة التأثر العاطفي، لا بمدى قدرتها على إحداث وعي ديني وأخلاقي لدى الفرد ، وفي هذه الحالة يفقد الطقس وظيفته التربوية ويتحول إلى غاية مستقلة، الأمر الذي يخلق فجوة بين الممارسة الدينية ومقاصدها الأصلية.

ومن منظور الاغتراب الديني، يمكن فهم نقد فضل الله بوصفه اعتراضًا على حالة يصبح فيها الإنسان شديد الارتباط بالطقوس ، من حيث الشكل، لكنه بعيد عن معانيها من حيث المضمون؛ فيشارك في الطقوس ويعيش أجواءها العاطفية، دون أن ينعكس ذلك على وعيه أو سلوكه أو موقفه من قضايا العدل والإصلاح التي قامت من أجلها الثورة الحسينية ، وهنا تتجسد حالة الاغتراب في انفصال التدين عن رسالته، وتحول الشعيرة من أداة لصناعة الوعي إلى ممارسة رمزية متكررة تستهلك المشاعر أكثر مما تنتج الفهم والتغيير.

### رابعاً: محمد مهدي شمس الدين :

يُعدّ محمد مهدي شمس الدين (١٩٣٦–٢٠٠١) فقيهًا ومفكرًا شيعيًا لبنانيًا بارزًا، وُلد في النجف بالعراق أثناء إقامة والده هناك، وينحدر من أسرة دينية

لبنانية عريقة في جبل عامل اشتهرت بالاشتغال بالعلوم الشرعية ، وكان قد تلقّى تكوينه العلمي في الحوزة العلمية بالنجف، حيث درس على يد عدد من كبار المراجع، من أبرزهم : محسن الحكيم و أبو القاسم الخوئي، مما منحه رصيدًا فقهيًا تقليديًا متينًا، قبل أن يتجه لاحقًا إلى معالجة القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية المعاصرة ، وبعد عودته إلى لبنان، وقد برز كأحد أهم المرجعيات الدينية الشيعية هناك، وتولى رئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، واشتهر بمواقفه الإصلاحية الداعية إلى تعزيز الوحدة الإسلامية، والانفتاح على مفهوم الدولة الوطنية، وتنظيم الدور الاجتماعي والسياسي للمؤسسة الدينية ضمن إطار عقلاني معاصر.

ولا نجد عن محمد مهدي شمس الدين نظرية مستقلة ومصاغة عن (نظرية الاغتراب) بالمعنى الفلسفي المباشر ، كما عند ماركس أو فيورباخ، لكنه يقترب من مفهوم الاغتراب من خلال نقده للعلاقة بين الإنسان والتدين والمؤسسة الدينية، ويمكن فهم الاغتراب الديني عند محمد مهدي شمس الدين بوصفه حالة تنشأ عندما ينفصل التدين عن مقاصده الأخلاقية والإنسانية، أو يتحول إلى طقوس شكلية وهوية مذهبية مغلقة، أو يُختزل في الانتماء الشكلي بدل الوعي الديني الحيّ.

يتعامل محمد مهدي شمس الدين مع الطقوس الدينية في إطار رؤية إصلاحية ، تحاول الحفاظ على الشعيرة مع إعادة ربطها بمقاصدها الأخلاقية والاجتماعية، لذلك فإن تحفظه لا ينصب على أصل الممارسة الدينية بقدر ما يتوجه إلى بعض أشكال تحولها إلى ممارسات شكلية أو انفعالية منفصلة عن

مضمونها الرسالي ، فهو يرى أن الخطر يبدأ عندما تتحول الطقوس إلى أفعال متكررة تُؤدى بحكم العادة الاجتماعية دون وعي بمعناها، بحيث يصبح الحزن أو المشاركة الجماهيرية غاية في ذاتها لا وسيلة لإحياء القيم الدينية ، وفي سياق الطقوس الشيعية، خصوصًا عاشوراء، يؤكد شمس الدين أن الهدف الأساسي هو ترسيخ قيم العدالة والإصلاح ومواجهة الظلم ؛ ولذلك كان يحذر من أن يطغى الجانب العاطفي أو الاحتفالي على البعد الفكري والرسالي للحدث، مثل الاكتفاء بمظاهر البكاء الجماعي أو الممارسات الشعائرية المكثفة دون أن ينعكس ذلك على السلوك الاجتماعي والأخلاقي.

ومن الأمثلة التي يمكن ربطها بموقفه أنه كان يميل إلى نقد بعض صور المبالغة في الممارسات العاطفية ، إذا تحولت إلى بديل عن الفهم الواعي لثورة الحسين، كما كان يتحفظ على أي طقس يُستخدم لإثارة التشنج المذهبي أو ترسيخ الانقسام بدل تعزيز وحدة المسلمين، ويؤكد أن الشعائر ينبغي أن تبقى وسيلة لتربية الوعي لا لإنتاج الانفعال فقط ، كذلك يمكن فهم موقفه من بعض مظاهر التكرار الطقسي في المناسبات الدينية - مثل الاقتصار على إحياء الذكرى عبر التجمعات والطقوس دون برامج فكرية أو تربوية موازية - على أنه دعوة لإعادة توجيه الشعيرة نحو وظيفتها الأصلية كأداة للإصلاح الاجتماعي وبناء الإنسان، لا كمجرد ممارسة رمزية موروثة ، وبهذا المعنى فإن تحفظه يعكس رؤية تعتبر أن قيمة الطقس تقاس بمدى قدرته على إنتاج وعي أخلاقي حيّ، لا بمدى كثافته الشكلية أو انفعاله الجماهيري.

يرى شمس الدين أن اللطم والمواكب الشيعية، في صيغتها المتداولة اجتماعيًا، تمثل أحد مظاهر التحول الذي أصاب الطقس ، عندما انتقلت من كونها أداة لإحياء القيم الرسالية في كربلاء إلى كونها ممارسة جماهيرية يغلب عليها الطابع الانفعالي والاستعراضي ، فبدل أن تكون هذه الطقوس وسيلة لتجديد الوعي بمضمون العقيدة الشيعية في مواجهة الظلم والإصلاح الاجتماعي، فإنها - في بعض تجلياتها - تتحول إلى فعل طقوسي مكتفٍ بذاته، يُعيد إنتاج الحزن بوصفه حالة عاطفية متكررة دون أن يترجم إلى مشروع وعي أو تغيير اجتماعي.

وفي هذا السياق ينتقد شمس الدين ما يمكن تسميته بـ (تضخم الشكل الطقوسي) ، حيث تصبح المواكب معيارًا للهوية الدينية ووسيلة لإظهار الحضور الاجتماعي، أكثر من كونها تعبيرًا عن فهم عميق لرسالة الحسين ، كما يتحفظ على اللطم عندما يتجاوز حدّ التعبير الرمزي عن الحزن ليأخذ طابعًا انفعاليًا مفرطًا، يستهلك الطاقة العاطفية للمشاركين دون أن يفتح أفقًا معرفيًا أو أخلاقيًا يربط الشعيرة بواقع الحياة.

وبذلك فإن نقده يتجه إلى البنية التحولية للشعيرة نفسها، حين تُختزل في ممارسات جسدية وجماهيرية، وتفقد قدرتها على إنتاج الوعي، لتصبح جزءًا من إعادة إنتاج التدين التقليدي بوصفه ممارسة شكلية أكثر منه تجربة دينية حية وفاعلة.

يتخذ محمد مهدي شمس الدين موقفًا نقديًا واضحًا من تزمت بعض رجال الدين، لكنه لا يوجّه نقده إلى المؤسسة الدينية بوصفها أصلاً، بل إلى نمط من التدين المؤسسي حين يتحول إلى جمود في الفهم واحتكار للحقيقة الدينية.

فهو يرى أن من أخطر ما يواجه الدين في العصر الحديث هو أن ينغلق بعض رجال الدين داخل قراءات تقليدية جامدة، تجعل الفقه أو الفتوى أو التفسير الديني وكأنه نظام نهائي غير قابل للمراجعة أو التطوير، ويؤدي هذا التزمت – في نظره – إلى تعطيل وظيفة الاجتهاد، ويحوّل الدين من قوة هادية متفاعلة مع الواقع إلى منظومة مغلقة تكرر نفسها دون استجابة للتحولات الاجتماعية والفكرية.

كما ينتقد شمس الدين الميل إلى احتكار المعرفة الدينية من قبل فئة محددة، بحيث يُنظر إلى رجل الدين باعتباره المرجع الوحيد للفهم الديني، مما يضعف دور العقل الفردي ويُنتج حالة من التبعية الفكرية ، وهذا النمط من التزمت لا ينعكس فقط على مستوى الفتوى، بل يمتد إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، حيث يُستخدم الخطاب الديني أحيانًا لتثبيت مواقف مسبقة بدل فتح باب النقاش والاجتهاد.

وفي هذا السياق، كان شمس الدين يدعو إلى تجاوز هذه النزعة الشاذة عبر إعادة الاعتبار إلى الاجتهاد المنفتح على الواقع، وإلى فهم الدين بوصفه منظومة قيمية تهدف إلى تحقيق العدل والكرامة الإنسانية، لا مجرد قواعد جامدة تُطبق بمعزل عن ظروف الناس وتغيراتهم. وبذلك فإن نقده للتزمت هو في جوهره دفاع عن حيوية الفهم الديني ومرونة الاجتهاد في مواجهة الجمود والانغلاق.

وقد عامل محمد مهدي شمس الدين مع مسألة التقليد الأعمى للعامي (غير المتخصص) ضمن إطار نقده لبنية التدين التقليدي، حيث لا يرفض أصل

مفهوم التقليد بوصفه آلية فقهية معروفة، لكنه ينتقد تحوله إلى حالة من التسليم غير الواعي التي تعطل دور العقل والمسؤولية الفردية في فهم الدين.

ففي تصوره، المشكلة تبدأ عندما يتحول (العامي) إلى متلقٍ سلبي ، يكتفي باتباع المرجع الديني دون أي درجة من الفهم أو الوعي أو حتى السؤال، بحيث تصبح العلاقة بالدين علاقة وسيط كامل بين الإنسان والنص، لا علاقة إدراك مباشر بالقيم والمعاني ، ويخلق هذا النمط من التقليد - في نظره - حالة من الاعتماد المطلق على السلطة الدينية، ويضعف ملكة التفكير النقدي لدى الفرد، ويجعله غير مشارك في إنتاج وعيه الديني.

كما يرى شمس الدين أن استمرار هذا الشكل من التقليد الأعمى يؤدي إلى تكريس الجمود المعرفي داخل المجتمع الديني، لأن المعرفة تُنقل بشكل عمودي من الأعلى إلى الأسفل دون نقاش أو مراجعة، مما يجعل الدين أقرب إلى منظومة تعليمات جاهزة بدل أن يكون مشروع وعي أخلاقي حيّ ، وهو يحذر من أن هذا النمط قد يُنتج نوعًا من الاغتراب الديني، حيث يشعر الفرد أن الدين شيء (خارج عنه) يُدار من قبل فئة متخصصة، وليس تجربة يشارك هو في فهمها وتحمل مسؤوليتها.

وبناءً على ذلك، يدعو شمس الدين إلى إعادة التوازن بين احترام المرجعية الدينية وبين تفعيل دور العقل الفردي، بحيث لا يتحول التقليد إلى خضوع مطلق، بل يبقى ضمن حدود الضرورة الفقهية، مع تعزيز الوعي والمسؤولية في فهم الدين وتطبيقه في الواقع.

يتناول محمد مهدي شمس الدين مسألة المبالغة في التبرك بالأضرحة ضمن نقده لبعض أنماط التدين الشعبي ، عندما تتحول الممارسة الدينية من كونها وسيلة للتقرب الروحي والتذكير بالقيم إلى سلوك يقوم على الاعتقاد المفرط بالوسائط المادية للمقدس، فهو لا ينفي مشروعية زيارة القبور أو الأضرحة من حيث الأصل، باعتبارها ممارسة ذات بعد روحي وتاريخي عند المسلمين عمومًا، لكنه يتحفظ على الحالات التي تُحمَّل فيها الأضرحة وظائف تتجاوز معناها الديني، بحيث يُنسب إليها تأثير مباشر مستقل في قضاء الحاجات أو تغيير الواقع، مما يؤدي إلى تضخم البعد الرمزي على حساب البعد التوحيدي والأخلاقي للعقيدة.

ويرى شمس الدين أن هذا النمط من المبالغة قد يساهم في ترسيخ علاقة غير مباشرة بين الإنسان والدين، حيث تتحول الزيارة أو التبرك إلى اعتماد نفسي على (الواسطة المادية) بدل الارتباط بالله والقيم الدينية بصورة مباشرة ، كما أن التركيز الزائد على المظاهر المرتبطة بالضريح، من لمس وبناء وطقوس مرافقة، قد يحوّل التجربة الدينية إلى ممارسة شعائرية خارجية، تُفرغها من مضمونها التربوي وتدفعها نحو الطابع العاطفي أو الشعبي غير النقدي.

ومن زاوية نقدية، يمكن فهم هذا الموقف ضمن رؤيته العامة التي تحذر من تحول التدين إلى منظومة رمزية مغلقة تُنتج نوعًا من الاغتراب الديني، حيث ينشغل الفرد بالوسائط المادية والطقوسية بدل المعنى الأخلاقي والروحي للدين ، ولذلك فهو يدعو إلى ضبط هذه الممارسات ضمن إطارها الرمزي

والتذكيري، دون أن تتحول إلى مركز مستقل للقداسة أو بديل عن العلاقة المباشرة بالله والقيم الدينية.

وبذلك يتضح أن نقد محمد مهدي شمس الدين للطقوس الدينية، سواء ما يعلق بالمواكب أو اللطم أو بعض أنماط التدين الشعبي أو التقليد الأعمى لرجال الدين أو التزمت في الفهم الديني، لا يقوم على رفض الدين أو الشعائر، بل على تحذير منهجي من تحوّل التدين إلى بنية شكلية مغلقة، فحين تنفصل الشعائر عن مقاصدها الأخلاقية والإنسانية، وتتحول إلى ممارسات انفعالية أو هوية جماعية أو عادات موروثة تُؤدى دون وعي، أو حين يُختزل الدين في التقليد والامتثال لسلطة دينية جامدة، فإن الدين يفقد وظيفته التربوية والإصلاحية ويتحول إلى ممارسة اجتماعية تكرارية ، وفي هذا السياق يمكن قراءة موقف شمس الدين بوصفه محاولة لإعادة ربط الشعيرة بالمعنى، والسلطة الدينية بالاجتهاد، والانتماء الديني بالوعي المسؤول.

ومن هنا تتجلى صلة هذا التصور بنظرية الاغتراب الديني، إذ إن مجمل هذه التحفظات تشير إلى حالة يصبح فيها الإنسان مندمجًا في التدين من حيث الشكل، لكنه منفصل عن جوهره من حيث المعنى، فيؤدي الطقس دون وعي، ويتبع المرجع دون مساءلة، ويشارك في الشعيرة دون أن ينعكس ذلك على سلوكه الأخلاقي والاجتماعي ، وبهذا المعنى يظهر الاغتراب حين تتحول الممارسة الدينية إلى منظومة مغلقة من الطقوس والسلطات والرموز، تحجب المعنى بدل أن تكشفه، وتعيد إنتاج التدين كهوية شكلية بدل أن تكون تجربة وعي حيّ ومسؤول.

## خامساً : عبد الكريم سروش :

عبد الكريم سروش (مواليد ١٩٤٥م) مفكر وفيلسوف إيراني معاصر، ويُعد من أبرز رموز الفكر الديني الإصلاحي في إيران ، اسمه الحقيقي : حسين حاج فرج الدبّاغ، وقد درس الصيدلة والكيمياء في إيران قبل أن يواصل دراساته العليا في فلسفة العلوم وتاريخها في بريطانيا.

وقد برز اسمه بعد الثورة الإيرانية من خلال كتاباته الفكرية التي دعت إلى تجديد فهم الدين وإعادة النظر في العلاقة بين النص الديني والمعرفة الإنسانية، وتقوم أطروحته الفكرية الأساسية على التمييز بين الدين بوصفه وحيًا إلهيًا ثابتًا، وبين الفهم البشري للدين بوصفه معرفة تاريخية متغيرة تخضع للتطور والنقد. ومن أشهر مؤلفاته: (القبض والبسط في الشريعة)، و(بسط التجربة النبوية)، و(العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام)، وقد أثارت آراؤه جدلًا واسعًا داخل الأوساط الدينية والفكرية في إيران وخارجها، لما تضمنته من نقد لاحتكار المؤسسة الدينية للحقيقة الدينية ودعوة إلى الانفتاح على المناهج الحديثة في فهم النصوص والتجربة الدينية.

تقوم نظرية عبد الكريم سروش في التدين على التمييز بين الدين والتدين، وهو تمييز يُعدّ حجر الأساس في مشروعه الفكري.

فالدين عند سروش هو الوحي الإلهي الثابت والمقدس، أما التدين فهو الكيفية التي يفهم بها الإنسان هذا الدين ويطبقه في حياته، ولذلك فإن التدين ليس مقدسًا ولا معصومًا، بل هو تجربة بشرية تاريخية تتأثر بالثقافة والزمان والمكان والمعرفة السائدة. ومن هنا يؤكد أن ما يملكه الناس ورجال الدين ليس

الدين ذاته، وإنما فهمهم للدين، وهذا الفهم قابل للصواب والخطأ والتطور والتغيير.

وقد صاغ سروش هذه الفكرة في نظريته المعروفة بـ (القبض والبسط في المعرفة الدينية) ، حيث يرى أن المعرفة الدينية تتوسع أو تضيق تبعًا لتطور العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، وأن فهم النصوص الدينية لا ينفصل عن البيئة الفكرية التي يعيش فيها الإنسان، ولذلك فإن التدين ليس حالة جامدة، بل تجربة متحركة ومتجددة باستمرار.

ومن هذا المنطلق ينتقد سروش التدين الذي يختزل الدين في الطقوس والشعائر الخارجية فقط، ويرى أن التدين الحقيقي لا يقاس بكثرة الممارسات الشكلية، بل بمدى حضور القيم الأخلاقية والروحية في حياة الإنسان؛ ولذلك يفرّق بين التدين المعيشي أو الشكلي الذي يركز على المظاهر والطقوس، وبين التدين المعرفي والروحي الذي يقوم على الوعي والحرية والمسؤولية الأخلاقية.

وفي ضوء هذه الرؤية، يذهب سروش إلى أن الطقوس والشعائر ليست غاية في ذاتها، وإنما وسائل لتقوية الصلة بالله وبالقيم الدينية، فإذا تحولت إلى مجرد عادات اجتماعية أو ممارسات موروثة فقدت وظيفتها الأصلية؛ ولهذا كان يدعو إلى إعادة قراءة الممارسات الدينية باستمرار وربطها بمقاصدها الأخلاقية والإنسانية، بدل الاكتفاء بتكرارها بوصفها أشكالًا ثابتة لا تقبل المراجعة.

ومن هنا يقترب سروش من مفهوم الاغتراب الديني؛ إذ يرى أن الإنسان قد يصبح مغتربًا دينيًا عندما يظن أن الدين يساوي الطقوس أو المؤسسة الدينية

أو التقاليد الموروثة، فيفقد الاتصال المباشر بالمعنى الروحي والأخلاقي للدين، ويكتفي بالمشاركة في أشكال التدين الخارجية دون إدراك جوهرها ومقاصدها.

ولا نجد عند عبد الكريم سروش نظرية مستقلة بعنوان (الاغتراب الديني) كما نجد عند ماركس أو فروم، لكنه تناول الفكرة ضمن مشروعه في نقد المعرفة الدينية والتدين التقليدي، ويمكن استخلاص تصوره للاغتراب من مجمل كتاباته.

ففي نظره، ينشأ الاغتراب عندما يختلط الدين الإلهي بـالفهم البشري للدين، فيتعامل الناس مع التفسيرات والاجتهادات البشرية وكأنها الدين نفسه ، وعندما يحدث هذا الخلط يفقد الإنسان علاقته المباشرة بالرسالة الدينية، ويصبح خاضعًا لمنظومة من التفسيرات والتقاليد والمؤسسات التي تتوسط بينه وبين الدين ، وهنا لا يعود الدين تجربة حية ومتجددة، بل يتحول إلى منظومة مغلقة من المعارف والطقوس الجاهزة.

كما يرى سروش أن الاغتراب يظهر عندما تتحول الممارسات الدينية إلى عادات موروثة تُمارس دون وعي بمعانيها ومقاصدها، فالإنسان قد يشارك في الشعائر والطقوس بصورة منتظمة، لكنه يكون بعيدًا عن الأبعاد الروحية والأخلاقية التي وُجدت تلك الشعائر من أجلها ، وعندئذٍ يصبح التدين نشاطًا شكليًا لا يلامس أعماق التجربة الدينية الحقيقية.

ومن جهة أخرى، يربط سروش الاغتراب الديني باحتكار الحقيقة الدينية من قبل المؤسسة الدينية أو النخب التفسيرية، إذ يرى أن تحويل الفهم البشري إلى حقيقة مطلقة يؤدي إلى تهميش دور الفرد في البحث والفهم والاجتهاد،

ويجعل العلاقة بالدين علاقة تبعية أكثر منها علاقة وعي واختيار. ولذلك كان يؤكد أن المعرفة الدينية معرفة بشرية نسبية ومتطورة، وأن الاعتراف بهذه الحقيقة يحرر الإنسان من الاغتراب الذي تخلقه السلطة التفسيرية المغلقة.

وفي ضوء مشروعه الفكري، يمكن القول إن الاغتراب الديني عند سروش يتمثل في انفصال الإنسان عن جوهر الدين بسبب هيمنة التقاليد والتفسيرات والمؤسسات والطقوس على حساب التجربة الإيمانية الحية .فكلما ازداد الخلط بين الدين وبين صوره التاريخية والبشرية، ازداد احتمال وقوع الإنسان في الاغتراب، وكلما استعاد وعيه بكون التدين تجربة إنسانية قابلة للفهم والنقد والتجديد، اقترب من المعنى الأصيل للدين.

## خلاصة الفصل :

يتبين من خلال دراسة مواقف علي شريعتي، وعلي الوردي، ومحمد حسين فضل الله وعبد الكريم سروش، أن مفهوم الاغتراب الديني يشكل إطارًا تفسيريًا جامعًا للكثير من انتقاداتهم الموجهة إلى أنماط التدين السائدة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، فعلى الرغم من اختلاف خلفياتهم الفكرية ومناهجهم المعرفية، إلا أنهم اشتركوا في تشخيص ظاهرة أساسية تتمثل في اتساع الفجوة بين جوهر الدين وممارسته الفعلية، بحيث يتحول الدين من رسالة أخلاقية وروحية تهدف إلى بناء الإنسان وتحريره إلى منظومة من الطقوس والرموز والعادات التي قد تنفصل تدريجيًا عن مقاصدها الأصلية.

فقد رأى علي شريعتي أن الاغتراب يبدأ عندما تُختزل الرسالة الدينية في شعائر شكلية ومظاهر احتفالية تفقد بعدها التغييري والثوري، وعندما تتحول كربلاء من مشروع لمواجهة الظلم وإحياء الوعي إلى مجموعة من الطقوس العاطفية التي تستهلك المشاعر دون أن تنتج وعيًا أو فعلاً اجتماعيًا، ومن جهته، تناول علي الوردي الظاهرة من منظور اجتماعي، موضحًا أن التدين الشعبي قد ينشغل بالرموز والكرامات والأضرحة والممارسات الجماعية أكثر من انشغاله بالقيم التي جاء الدين لترسيخها، مما يؤدي إلى انفصال بين السلوك الديني الظاهر والمضمون الأخلاقي الحقيقي للدين. أما عبد الكريم سروش فقد ربط الاغتراب الديني بخلط الناس بين الدين الإلهي الثابت وبين الفهم البشري المتغير للدين، محذرًا من تحول التفسيرات البشرية والسلطات الدينية إلى حواجز تفصل الإنسان عن التجربة الإيمانية المباشرة، وتجعل التدين أسيرًا للموروث والمؤسسة بدل أن يكون تجربة وعي حرة ومتجددة.

وفي السياق نفسه، أكد محمد مهدي شمس الدين أن الشعائر والممارسات الدينية تفقد قيمتها عندما تنفصل عن أهدافها الإصلاحية والإنسانية، وعندما تتحول إلى هوية طقوسية مغلقة أو إلى ممارسات انفعالية لا تُنتج أثرًا أخلاقيًا في حياة الفرد والمجتمع. كما شدد محمد حسين فضل الله على أن المبالغة في الطقوس والانفعالات أو اختزال عاشوراء في الحزن والبكاء يؤدي إلى حجب الرسالة الحقيقية للثورة الحسينية، ويحول الشعيرة من وسيلة لبناء الوعي إلى ممارسة تكرارية مكتفية بذاتها.

ومن خلال هذه الرؤى المتعددة يمكن القول إن الاغتراب الديني، في تصور هؤلاء المفكرين، لا يعني الابتعاد عن الدين أو التخلي عنه، بل يعني انفصال الإنسان عن جوهره وهو يظن أنه يقترب منه؛ إذ يصبح منشغلاً بالرموز بدل المعاني، وبالطقوس بدل المقاصد، وبالأشخاص والمؤسسات بدل القيم التي يمثلونها، وعندما تتحول الشعائر إلى غايات مستقلة، والتقليد إلى بديل عن التفكير، والانفعال إلى بديل عن الوعي، فإن الدين يفقد قدرته على توجيه الإنسان وتحريره، ويتحول إلى منظومة من الممارسات التي يعاد إنتاجها اجتماعيًا دون أن تؤدي إلى بناء الذات أو إصلاح الواقع.

ومن هنا جاءت انتقادات هؤلاء المفكرين للطقوس الشيعية - رغم خلفيتهم الشيعية - بوصفها محاولة لاستعادة الوظيفة الأصلية للدين، وإعادة ربط الإنسان بمعناه الروحي والأخلاقي، وتحرير التجربة الدينية من مظاهر الاغتراب التي تجعل التدين حاضرًا في الشكل وغائبًا في المضمون.

# الفصل الرابع

# ظهور الطقوس الصفوية

## الدولة الصفوية وابتداع الطقوس :

بعد استعراض الأبعاد النظرية لمفهوم الاغتراب الديني ومواقف عدد من المفكرين المعاصرين من الطقوس والشعائر الدينية، تبرز الدولة الصفوية (١٥٠١-١٧٣٦م) بوصفها إحدى أهم المحطات التاريخية التي شهدت تحولًا عميقًا في طبيعة التدين الشيعي وممارساته الشعائرية، فقد انتقل التشيع في هذه المرحلة من كونه مذهبًا يعيش في إطار محدود نسبيًا إلى مذهب رسمي للدولة، الأمر الذي أفضى إلى إعادة تشكيل المجال الديني بما يتوافق مع متطلبات السلطة السياسية ومقتضيات بناء الهوية المذهبية العامة.

وفي هذا السياق برزت الشعائر الشيعية بوصفها أداة مركزية في ترسيخ الانتماء المذهبي وتعزيز الوحدة الرمزية للمجتمع الصفوي، مما أدى إلى توسع غير مسبوق في المظاهر الطقوسية المرتبطة بعاشوراء ومجالس العزاء والمواكب والشعائر الجماهيرية.

وقد لفت عدد من الباحثين والمفكرين، وفي مقدمتهم علي شريعتي، إلى أن هذه المرحلة شهدت انتقالًا تدريجيًا من التركيز على المضامين الفكرية والإصلاحية الشيعية إلى التركيز على أشكال التعبير الطقوسي والانفعالي عنها، حيث أخذت الشعائر تكتسب طابعًا مؤسسيًا منظمًا تشرف عليه الدولة وتدعمه، وأصبحت جزءًا من البناء الرمزي للهوية الصفوية.

ويتفق المؤرخون وعلماء الاجتماع على أن اهتمام الدولة الصفوية بطقوس عاشوراء، وتطويرها لم يكن مجرد تعبير عن عاطفة دينية مجردة، بل كان مشروعاً

سياسياً وأيديولوجياً استراتيجياً صُمم بعناية لخدمة أهداف الدولة وتثبيت أركانها.

**يمكن تفسير هذا الاهتمام المكثف من خلال الأبعاد التاريخية والسياسية التالية:**

١ .شرعنة السلطة وبناء (الهوية الوطنية المتميزة) : عندما أسس الشاه إسماعيل الصفوي الدولة، واجه تحدياً كبيراً: كيف يمنح دولته الجديدة شرعية سياسية وعقائدية في مواجهة جيرانه الأقوياء (الدولة العثمانية السنّية في الغرب، والأوزبك في الشرق)؟ كان الحل بنظره هو إعلان المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة، وتحويل طقوس عاشوراء إلى مهرجان شعبي عام وشديد الخصوصية، وقد استخدم الطقس هنا لترسيم حدود هوية (قومية ومذهبية) واضحة تفصل الشعب الإيراني وجدانياً وثقافياً عن المحيط العثماني، وتخلق شعوراً بالتمايز والخصوصية والوحدة الوطنية تحت راية الشاه.

٢ .صناعة (التعبئة العسكرية) والولاء الأعمى: لقد تأسست الدولة الصفوية عسكرياً على أكتاف قبائل (القزلباش -الرؤوس الحمراء)، وهم مقاتلون ذوو نزعة صوفية وعاطفية حادة ، وقد أدرك السلاطين الصفويون إلى أن طقوس عاشوراء (بما تنطوي عليه من شحن عاطفي، واستعراض للقوة، وتحمل للألم الجسدي كاللطم واستخدام السلاسل والسيوف التي أدخلت في ذلك العصر) هي أداة مثالية لشحذ الروح القتالية، ومن ثم تحويل (الموكب) إلى ما يشبه

الاستعراض العسكري الرمزي، وتحول حب الحسين والتضحية في سبيله إلى ولاء مطلق لـ (الشاه) الذي قدّم نفسه باعتباره حامي الحمى والممثل الشرعي لهذه المظلومية.

٣. السيطرة على (الحيز العام) وضبط المجتمع: توفر الطقوس الجماعية المليونية فرصة ذهبية للسلطة لضبط الشارع وتوجيه حركته ، من خلال رعاية حكام الدولة الصفوية والولاة للمواكب، وتوفير الطعام (المضائف)، وبناء الحسينيات والمزارات الضخمة، نجحت الدولة الصفوية في إيجاد آلية لـ التنفيس الاجتماعي المقنن، لقد فتحت الدولة للشعب مجالاً واسعاً لتفريغ طاقاته وغضبه وإحباطاته المعيشية والسياسية ، داخل الموكب ومن خلال البكاء واللطم، مما يضمن ألا تتحول هذه الطاقات إلى تمرد ضد القصر شاهي.

٤. استقطاب الوجدان الشعبي ودعم المؤسسة الدينية التقليدية: استقدم الصفويون علماء دين شيعة من جبل عامل (لبنان) والعراق والقطيف لإرساء القواعد الفقهية للدولة، وكان لا بد من إيجاد رابط وثيق بين هؤلاء العلماء والجمهور العريض. جرى تشجيع (خطابة المنبر) وتأليف كتب المَقاتل الحزينة مثل كتاب (روضة الشهداء) للملا حسين الكاشفي، ومنه اشتُقت كلمة (الروضة خاني - أو قراءة الروضة)، وقد خلق هذا الاستثمار في البكاء والطقس تحالفاً ثلاثياً: الشاه (المموّل والحامي)، ورجال الدين التقليديين (الذين يمنحون الشرعية ويقودون الجماهير طقسياً)، والعوام (المخدَّرين عاطفياً والمستعدين للتضحية).

**خلاصة القول** :لقد أدركت الدولة الصفوية مبكراً أن (من يسيطر على طقوس عاشوراء يسيطر على عواطف الجماهير، ومن يسيطر على عواطف الجماهير يملك زمام السلطة) ، وبذلك تحولت كربلاء في العصر الصفوي من رمز (للثورة على الحاكم الفاسد) إلى أداة بيد (الحاكم) لصناعة الطاعة والولاء وتغيب الوعي السياسي النقدي لصالح الاستعراض الشعائري.

ومن منظور الاغتراب الديني، يمكن النظر إلى هذا التحول بوصفه لحظة تاريخية ، انتقلت فيها بعض الممارسات الدينية من كونها وسائل لإحياء المعنى والرسالة إلى غايات قائمة بذاتها، بحيث أصبح الاهتمام بالمشهد الطقوسي يفوق أحيانًا الاهتمام بالمقاصد الأخلاقية والفكرية التي انطلقت منها تلك الشعائر، ومن هنا تبرز أهمية دراسة التحول الطقسي في العصر الصفوي لفهم الكيفية التي يمكن أن تسهم بها المؤسسة السياسية والدينية في إعادة تشكيل التدين الشعبي، وفي إنتاج أنماط من الممارسة الدينية قد تفضي إلى أشكال مختلفة من الاغتراب بين الإنسان والرسالة الدينية الأصلية.

## انتقال الطقوس الصفوية للعراق :

يمكن القول أن الطقوس الشيعية - بصيغتها الفولكلورية المنظمة - والتي تتمثل في المواكب الجماهيرية ذات الطابع الاستعراضي، وضرب السلاسل (الزنجيل)، وضرب القامات أو ما يُعرف بالتطبير، إضافة إلى مسرحيات (التشابيه) وتمثيل واقعة كربلاء، فلم تكن معروفة في العراق بهذه الصورة

المؤسسية والمنظمة خلال القرون الأخيرة، ولم ترد عنها أوصاف تاريخية تدل على وجودها بوصفها شعائر عامة تتبناها الدولة أو تمارسها الجماهير على نطاق واسع ، وإنما تشير المصادر التاريخية إلى أن أول ظهور واضح لهذه الطقوس، وانتقالها من ممارسات محدودة إلى شعائر جماهيرية منظمة، ارتبط بالتحولات السياسية والدينية التي شهدها العراق مع قيام الدولة الصفوية في مطلع القرن السادس عشر الميلادي.

فمع دخول الشاه إسماعيل الصفوي إلى بغداد والعتبات الشيعية المقدسة سنة (٩١٤هـ/١٥٠٨م)، بدأت السلطة الصفوية في نشر النموذج الطقوسي الذي كان قد تشكل في إيران بوصفه جزءًا من مشروعها الرامي إلى ترسيخ الهوية المذهبية للدولة ، وفي هذا السياق، حظيت المواكب العزائية والمظاهر الاحتفالية المرتبطة بعاشوراء برعاية رسمية، واتسعت دائرة حضورها في المجال العام، لتتحول تدريجيًا إلى شعائر جماهيرية ذات طابع احتفالي منظم، تتداخل فيها العناصر الدينية مع المظاهر الفولكلورية والاجتماعية، وتصبح جزءًا من المشهد الديني السنوي في المدن الشيعية، ولا سيما في بغداد والنجف وكربلاء.

وقد تعزز هذا المسار في العصور اللاحقة، ولا سيما خلال العهد القاجاري، حيث شهدت هذه الطقوس مزيدًا من التطور في أشكالها التنظيمية والتمثيلية، فأصبحت المواكب أكثر اتساعًا، وتطور مسرح (التشابيه) إلى عروض درامية متكاملة، كما ظهرت بعض ممارسات إيذاء الجسد بصورة أوضح في بعض البيئات، حتى غدت هذه الشعائر تمثل إحدى السمات البارزة للتدين الشعبي

الشيعي في إيران، ثم انتقلت تدريجيًا إلى عدد من الأقاليم المجاورة، ومنها العراق.

ومن الشواهد المهمة التي تؤكد انتقال الشعائر الشيعية إلى صورتها الصفوية المنظمة في العراق ما سجله عدد من الرحالة الأوروبيين الذين زاروا البلاد خلال العهدين الصفوي والقاجاري، إذ تُعد كتاباتهم من أوائل الشهادات الخارجية التي وصفت هذه الممارسات وصفًا مباشرًا بعيدًا عن الجدل المذهبي، مما يمنحها قيمة تاريخية في تتبع تطور الشعائر.

فمن أبرز هؤلاء الرحالة الإيطالي بييترو ديلا فالي Pietro della Valle)، (١٥٨٦-١٦٥٢) الذي زار العراق خلال فترة الاحتلال الصفوي الثاني لبغداد في عهد الشاه عباس الأول، وأقام فيها عدة أشهر بين سنتي ١٦٢٥-١٦٢٦م، وقد دوّن مشاهداته في مؤلفه المعروف رحلات ديلا فالي Viaggi di Pietro) (della Valle، الذي يُعد من أهم المصادر الأوروبية عن العراق وإيران في القرن السابع عشر. ويصف ديلا فالي المواكب العاشورائية التي شاهدها في بغداد وصفًا دقيقًا، مبينًا أنها كانت تخرج في مواكب جماعية منظمة تسير في الشوارع الرئيسة، يتقدمها حملة المشاعل والأعلام، وترافقها الطبول والصنوج، بينما يسير المشاركون في صفوف متناسقة يضربون صدورهم بإيقاع جماعي منظم ويرددون المراثي والنداءات الحزينة. وقد لفت نظره الطابع التنظيمي الدقيق لهذه المواكب، حتى شبَّهها بالاستعراضات العسكرية من حيث انتظام الصفوف والانضباط الجماعي، وهو ما يعكس - في نظره - حجم الرعاية الرسمية التي

أولتها الدولة الصفوية لهذه الشعائر، وجعلتها جزءًا من حضورها السياسي والديني في الفضاء العام.

وتكتسب شهادة ديلا فالي أهمية خاصة؛ لأنها توثق مرحلة كانت فيها بغداد خاضعة للسلطة الصفوية بصورة مباشرة، الأمر الذي يفسر انتقال النموذج الطقوسي الإيراني إلى العراق برعاية الدولة، وتحوله من ممارسات محلية محدودة إلى احتفالات جماهيرية ذات تنظيم واضح، وهو ما يتفق مع ما تذكره المصادر التاريخية عن سياسة الصفويين في ترسيخ المذهب الإمامي عبر المؤسسات والشعائر العامة.

وفي القرون اللاحقة، ولا سيما خلال القرنين التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أصبحت الشعائر الصفوية في العراق محل اهتمام عدد كبير من الرحالة والمستشرقين والموظفين البريطانيين الذين أتيحت لهم فرصة معايشة الحياة الاجتماعية في بغداد والنجف وكربلاء، ولا سيما بعد ازدياد النفوذ البريطاني في العراق أواخر العهد العثماني ثم خلال فترة الانتداب. وتمثل كتاباتهم مصدرًا تاريخيًا مهمًا؛ لأنها لم تقتصر على وصف الشعائر من الناحية الدينية، بل تناولتها بوصفها ظاهرة اجتماعية وسياسية أسهمت في تشكيل الحياة العامة داخل المدن الشيعية.

ومن أبرز هؤلاء المؤرخ والإداري البريطاني ستيفن هيمسلي لونغريك (١٨٩٣-١٩٧٩) الذي عمل في الإدارة البريطانية في العراق لسنوات طويلة، مما أتاح له الاطلاع المباشر على البنية الاجتماعية والسياسية للبلاد. وقد عرض في كتابه Four Centuries of Modern Iraq (أربعة قرون من تاريخ

العراق الحديث) وصفًا لتطور المجتمع العراقي منذ مطلع العهد الصفوي حتى قيام الدولة العراقية الحديثة، وخصَّ المدن الشيعية المقدسة، ولا سيما النجف وكربلاء، بحديث مفصل عن طبيعة الحياة الدينية فيها وأثر الشعائر الشيعية في تكوين شخصيتها الاجتماعية.

ويشير لونغريك إلى أن هذه الشعائر شهدت توسعًا كبيرًا خلال القرن التاسع عشر، حتى أصبحت تمثل أهم مظهر من مظاهر الحياة العامة في المدن الشيعية، فلم تعد المواكب مجرد تجمعات موسمية محدودة، وإنما غدت مؤسسات اجتماعية شبه دائمة، تمتلك تنظيمًا داخليًا وهيكلًا إداريًا، وتتوزع بحسب الأحياء والأسواق والنقابات المهنية والعشائر، بحيث أصبح لكل محلة أو جماعة موكبها الخاص، وأعلامها، وروادیدها، ومسارها المعروف، بل ونظامها المالي الذي يعتمد على التبرعات والأوقاف ، وأدى هذا التنظيم إلى تحول المواكب من نشاط ديني عابر إلى مؤسسة اجتماعية راسخة تؤدي دورًا في بناء الهوية المحلية وتعزيز الانتماء المذهبي.

كما يلفت لونغريك إلى أن مواسم عاشوراء لم تكن مجرد مناسبات دينية، بل كانت تستقطب عشرات الآلاف من الزائرين الوافدين من إيران والهند ومن مختلف مناطق العراق، وهو ما جعل النجف وكربلاء مركزين دينيين واجتماعيين تتقاطع فيهما المصالح الدينية والاقتصادية والسياسية ، وقد انعكس هذا الحضور الجماهيري في ازدهار الأسواق، وازدياد موارد الأوقاف، واتساع نفوذ رجال الدين والقائمين على إدارة العتبات، حتى أصبحت الشعائر عنصرًا مؤثرًا في

الحياة العامة يتجاوز وظيفتها التعبدية إلى وظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية متعددة.

ولا تقتصر الشهادات التاريخية على ما أورده ستيفن هيمسلي لونغريك، بل تتعزز بما سجله عدد من الرحالة الأوروبيين الذين زاروا العراق وإيران خلال القرنين السابع عشر والتاسع عشر، والذين تركوا أوصافًا دقيقة للشعائر الصفوية، بوصفها ظاهرة اجتماعية لافتة للنظر من حيث كثافة المشاركة الشعبية، والتنظيم، وطبيعة الممارسات المصاحبة لها.

فقد كان الرحالة الإيطالي بييترو ديلا فالي (Pietro della Valle)أول من قدم وصفًا أوروبيًا مفصلًا للمواكب الشيعية في بغداد خلال الاحتلال الصفوي الثاني للمدينة (١٦٢٤-١٦٣٨م) ، وقد لاحظ أن المشاركين يسيرون في صفوف منتظمة، يحملون الأعلام والمشاعل، ويرددون المراثي الجماعية على إيقاع الطبول والصنوج، مع ممارسة اللطم الجماعي بصورة منظمة. وقد أثار انتباهه المستوى العالي من الانضباط الذي يميز هذه المواكب، حتى شبَّهها بالاستعراضات العسكرية من حيث ترتيب الصفوف وتناسق الحركة، وهو ما عدَّه انعكاسًا للدور الذي كانت تؤديه السلطة الصفوية في تنظيم هذه المناسبات وإبرازها في المجال العام.

وتكتسب شهادة الرحالة الإيطالي بييترو ديلا فالي أهمية خاصة؛ لأنها جاءت في مرحلة كانت بغداد خاضعة مباشرة للحكم الصفوي، بعد أن استولى عليها الشاه عباس الأول سنة (١٦٢٤م). وقد أقام ديلا فالي في بغداد عدة أشهر،

وسجل مشاهداته في كتابه رحلات بييترو ديلا فالي، الذي يُعد من أهم المصادر الأوروبية عن العراق في القرن السابع عشر.

ويصف ديلا فالي المواكب الشيعية – الصفوية بأنها لم تكن تجمعات عفوية، بل ظهرت أمامه بوصفها احتفالات عامة تتمتع بدرجة عالية من التنظيم والانضباط؛ إذ كانت المواكب تتحرك في أوقات محددة، وتسير في خطوط منتظمة داخل شوارع المدينة، تتقدمها الرايات والأعلام والمشاعل، وترافقها الطبول والصنوج، بينما يردد المشاركون المراثي بصورة جماعية، ويؤدون اللطم بإيقاع واحد، الأمر الذي لفت انتباهه ودفعه إلى تشبيهها بالاستعراضات العسكرية من حيث انتظام الصفوف ووحدة الحركة.

كما لاحظ ديلا فالي أن هذه الشعائر لم تكن تمارس بعيدًا عن السلطة السياسية، بل كانت تقام في ظل حماية الدولة الصفوية ورعايتها، دون أن يذكر وجود أي اعتراض من الإدارة الحاكمة، وهو ما يعكس أن هذه الطقوس أصبحت جزءًا من المشهد الديني الرسمي الذي كانت الدولة حريصة على إظهاره في الفضاء العام. ومن المعروف تاريخيًا أن الشاه عباس الأول كان قد جعل إحياء عاشوراء أحد أبرز مظاهر الهوية المذهبية للدولة الصفوية، وشجع إقامة المواكب العامة، والمراثي، ومجالس العزاء في المدن الخاضعة لسلطانه، وهو ما يفسر الطابع الرسمي والمنظم الذي لاحظه ديلا فالي في بغداد.

ورغم أن ديلا فالي لم يذكر بصورة صريحة جنسيات المشاركين، إلا أن السياق التاريخي الذي كتب فيه يدل على أن بغداد كانت آنذاك تضم أعدادًا كبيرة من الجند القزلباش، والموظفين الصفويين، والعلماء الوافدين من إيران، فضلًا

عن استقرار جماعات فارسية في المدينة بعد الاحتلال الصفوي. ولذلك يرى عدد من الباحثين المعاصرين أن النموذج الطقوسي الذي وصفه ديلا فالي كان يعكس إلى حد كبير النموذج الرسمي الذي تبنته الدولة الصفوية، قبل أن ينتشر تدريجيًا بين السكان المحليين ويصبح جزءًا من الحياة الدينية في العراق خلال القرون اللاحقة[1].

أما المقيم البريطاني كلوديوس جيمس ريتش (Claudius James Rich، (١٧٨٧-١٨٢١م) ، الذي تولى منصب المقيم السياسي لشركة الهند الشرقية في بغداد، فقد أشار في مذكراته وتقاريره إلى المكانة المركزية التي احتلتها المناسبات العاشورائية في الحياة العامة للعراقيين، ولاحظ أن الأسواق والمؤسسات الرسمية كانت تتأثر مباشرة بهذه المناسبات، وأن المواكب كانت تستقطب جماهير ضخمة من مختلف الفئات الاجتماعية، حتى تتحول المدينة إلى فضاء عام تهيمن عليه الشعائر. كما أشار إلى أن هذه المواكب لم تكن مجرد تجمعات دينية، بل كانت تعكس أيضًا قوة التنظيم المحلي داخل الأحياء والجماعات المهنية[2].

---

(١) بييترو ديلا فالي، رحلة بييترو ديلا فالي إلى العراق(١٦٢٥ - ١٦١٦) ، ترجمة: بطرس حداد، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧: ص ١٥٢ وما بعدها.

(٢) كلوديوس جيمس ريتش، رحلة ريتش إلى كردستان ونينوى وسيرته في بغداد عام ١٨٢٠، ترجمة وتعليق: بهاء الدين نوري، (بغداد: دار الثقافة، ١٩٥٣)، ص ٣١١ وما بعدها .

وسجل الرحالة البريطاني جيمس سلك بكنغهام (١٧٨٦-١٨٥٥م) الذي زار العراق في العقد الثاني من القرن التاسع عشر، ملاحظات مماثلة، إذ وصف حجم الحشود المشاركة في المواسم الدينية، ولاحظ ما تتميز به المواكب من انتظام واضح، وتوزيع للأدوار، ووجود قادة يشرفون على حركة المشاركين. كما لفت نظره الحضور الكثيف للرايات السوداء والخضراء، وكثرة ترديد المراثي بصورة جماعية، وهو ما رأى فيه مظهرًا من مظاهر التلاحم الاجتماعي الذي تصنعه هذه الشعائر[1].

أما الرحالة والدبلوماسي البريطاني أوستن هنري لايارد Austen Henry Layard، (١٨١٧-١٨٩٤م) فقد تناول في كتابه Nineveh and Its Remains (الحياة الاجتماعية في العراق خلال منتصف القرن التاسع عشر) ، تناول أوضاع المدن الشيعية، ولا سيما كربلاء والنجف، والتي كانت تشهد في موسم عاشوراء حالة استثنائية من التعبئة الجماهيرية، حيث تتوقف مظاهر الحياة الاعتيادية لتحل محلها المواكب والمراثي والمجالس الصفوية ، كما لاحظ أن الشعائر لم تعد مقصورة على البعد التعبدي، بل أصبحت تمثل مناسبة

---

(١) جيمس سلك بكنغهام، رحلتي إلى العراق عام ١٨١٦، ترجمة: سليم طه التكريتي، (بغداد: أسعد للاستشارات والطباعة، ط١، ١٩٦٨) ص١٠٢..

لإظهار الهوية المذهبية والانتماء الاجتماعي، وأن المشاركة فيها تكاد تشمل جميع طبقات المجتمع[1].

ومن الشهادات المهمة أيضًا ما سجله الرحالة الفرنسي جان بابتيست تافرنييه (Jean-Baptiste Tavernier)، الذي زار إيران والعراق في القرن السابع عشر، حيث وصف انتشار مجالس العزاء والمواكب التي كانت ترعاها الدولة الصفوية، وأشار إلى ما يصاحبها من مظاهر الحزن الجماعي والمراثي واللطم، مبينًا أن هذه الطقوس أصبحت إحدى أبرز سمات التدين الرسمي في الدولة الصفوية[2].

كما وصف الرحالة الألماني كارستن نيبور (١٧٣٣-١٨١٥)، بعض الطقوس الشيعية التي شاهدها في العراق وإيران، ولاحظ الحضور الجماهيري الكثيف، وكثرة الرايات والرموز السوداء، والطقوس التي تستحضر مأساة كربلاء بصورة درامية، وهو ما جعله يعدها من أكثر المناسبات الدينية تأثيرًا في الحياة العامة لسكان المنطقة.

وتكشف هذه الشهادات، على اختلاف جنسيات أصحابها وأزمنة زياراتهم، عن حقيقة تاريخية مشتركة، وهي أن الشعائر الشيعية لم تعد في القرون المتأخرة

---

(١) أوستن هنري لايارد، نينوى وآثارها، ترجمة بهيج حبش (الموصل: دار الكتب، ١٩٨٦)، ص ١٠٩ .

(٢) د. إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، بيروت: دار الساقي، ط١Block، ١٩٩٩، ص ٨٨ - ٩٠.

مجرد مجالس وعظ أو قراءة للمراثي، بل تحولت إلى منظومة اجتماعية واسعة ذات تنظيم دقيق، تشارك فيها مؤسسات المجتمع المحلي، وتستقطب جماهير غفيرة، وتؤدي وظائف تتجاوز المجال التعبدي إلى ترسيخ الهوية المذهبية وإبراز الحضور الاجتماعي والسياسي للطائفة في المجال العام.

أما فيما يتعلق بالممارسات المرتبطة بإيذاء الجسد، فإن المصادر التاريخية تشير إلى أن مظاهر اللطم الجماعي كانت أسبق ظهورًا وأكثر انتشارًا، في حين أن استعمال السلاسل الحديدية (الزنجيل) وضرب القامات (التطبير) بدأ يبرز بصورة أوضح خلال القرن التاسع عشر، ولا سيما في ظل النفوذ القاجاري المتزايد في العتبات المقدسة عند الشيعة ، وما صاحبه من تدفق أعداد كبيرة من الزائرين والعلماء والتجار الإيرانيين إلى العراق ، وقد تناولت دراسات حديثة عديدة هذا التطور، ورأت أن هذه الممارسات تمثل مرحلة متأخرة من تطور الشعائر العاشورائية، إذ لم ترد لها أوصاف واضحة في المصادر الإسلامية الأولى، ولا في الروايات التاريخية التي تناولت مراسم العزاء في القرون الأولى، وإنما أخذت بالانتشار التدريجي مع تطور الثقافة الطقسية في العصرين الصفوي والقاجاري.

ومن خلال هذه الشهادات التاريخية يتضح أن الشعائر الشيعية في العراق لم تبق عند حدود المجالس الدينية وقراءة المراثي، بل تطورت تدريجيًا إلى منظومة طقسية متكاملة ذات بنية تنظيمية معقدة، تتداخل فيها الوظائف الدينية مع الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حتى أصبحت المواكب إحدى أهم

المؤسسات المنتجة للهوية الجماعية داخل المجتمع الشيعي، وهو ما يفسر المكانة المركزية التي احتلتها في الحياة العامة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .

وفي هذا الإطار، لعبت الجاليات الفارسية، التي استقرت في مدن العتبات المقدسة عن الشيعة مثل كربلاء والنجف، دورًا مهمًا في نقل أنماط تنظيم الشعائر وتطويرها، مستفيدة من الدعم المالي والأوقاف والنذور القادمة من مراكز القرار الديني والسياسي في أصفهان وطهران، وقد أسهم هذا الدعم في ترسيخ نموذج طقسي أكثر تنظيمًا ووضوحًا من حيث الشكل والأداء، مما جعله حاضرًا بقوة داخل الفضاء العام للمدن المقدسة عند الشيعة، بوصفه أحد أبرز أشكال التعبير الديني المنظم.

غير أن هذا النموذج الوافد لم يبقَ على صورته الأصلية، إذ خضع داخل البيئة العراقية إلى عمليات إعادة تشكيل وتحوير نابعة من البنية الاجتماعية المحلية، ولا سيما البنية العشائرية في الفرات الأوسط وجنوب العراق ، فقد تم دمج بعض العناصر الرمزية والطقسية ضمن الثقافة المحلية، بحيث تداخلت أشكال اللطم مع أنماط التعبير الشعبي العربي مثل الهوسة العشائرية، كما أعيد توظيف الرموز التنظيمية، وعلى رأسها (البيرق)، ليصبح علامة على الهوية الاجتماعية والانتماء الجمعي، لا مجرد عنصر طقسي ديني.

ومع توسع التشيع في بعض البيئات العشائرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تحولت هذه الرموز إلى أدوات لإبراز الحضور الاجتماعي والهوية الجماعية، في سياق تفاعلي مع الظروف السياسية التي كانت فيها الدولة العثمانية تمثل السلطة المركزية ذات الطابع السني، الأمر الذي جعل من الشعائر فضاءً

مركبًا تتداخل فيه الدلالة الدينية مع الوظيفة الاجتماعية والتمثيل الهوياتي، ضمن عملية تفاعل ثقافي مستمر لا يمكن اختزاله في ثنائية الفرض أو الاستيراد المباشر.

## التدين الصفوي في العهد الملكي :

شهد العهد الملكي في العراق (١٩٢١-١٩٥٨م) تحولاً نوعياً وجوهرياً في تاريخ الطقوس الشيعية - الصفوية ؛ إذ انتقلت الشعائر من الفضاء العشائري العفوي أو النفوذ الجاليّ الوافد، لتصطدم وتتفاعل مباشرة مع مفهوم (الدولة الوطنية الحديثة) .

وقد اتسمت هذه الحقبة بمزيج معقد من التنظيم القانوني، والتوظيف السياسي، والتشكيل الثقافي للمواكب، ويمكن استعراض أبرز ملامح وسياقات الطقوس في العهد الملكي من خلال الأبعاد التالية:

١ .**الاعتراف بالطقوس كحق مدني**: لأول مرة في تاريخ العراق الحديث، كفلت الدولة العراقية الناشئة حرية إقامة الشعائر الدينية دستورياً. لم تعد المواكب بحاجة لرضا والٍ عثماني أو رعاية شاه إيراني، بل أصبحت تخضع للقوانين العراقية:

- **إجازات المواكب** :أصبحت الهيئات والمواكب الشيعية تُسجل رسمياً لدى المتصرفيات (المحافظات) ودوائر الشرطة للحصول على موافقات أمنية لتحديد مسارات السير وتوقيتات الانطلاق لمنع حدوث اضطرابات.

- **العطل الرسمية :**أقرّت الحكومات الملكية المتعاقبة أيام التاسع والعاشر من محرم والأربعين كعطل رسمية في دوائر الدولة والمدارس، وقد شكل هذا اعتراف رسمي ومؤسساتي بالخصوصية الدينية للشيعة.

٢.النشوء الفعلي لـ (مواكب الطلبة والأفندية) :كانت الهيئات الطقسية تاريخياً تُدار عبر الوجهاء، الكسبة، ورؤساء المحلات أو العشائر، ولكن في العهد الملكي شهد ولادة طبقة وسطى متعلمة (أفندية، طلاب جامعات، وثقاة) دخلت خط تنظيم الشعائر وصاغت لها قالباً جديداً:

- مواكب عزاء طلبة الجامعات :يعد هذا التحول من أبرز سمات العهد الملكي، حيث أسس طلاب كليات بغداد (الحقوق، الطب، دار المعلمين العالية) مواكب خاصة بهم تنطلق نحو كربلاء أو الكاظمية.
- الخطاب القومي والسياسي :تميزت هذه المواكب بنوع جديد من الردات الشيعية (القصائد الإيقاعية) التي تخلت عن البكاء المجرد، وصارت تتناول قضايا الأمة الكبرى: نقد الاستعمار البريطاني، الدعوة للعدالة الاجتماعية، ومناصرة القضية الفلسطينية (تحديداً بعد عام ١٩٤٨م)، مما جعل الموكب تظاهرة سياسية بامتياز.

٣. **ظهور ثنائية (المرجعية الوطنية والمؤسسة السياسية)** : تعامل رجالات العهد الملكي (سواء الملوك كالملك فيصل الأول والملك غازي، أو رؤساء الوزراء مثل نوري السعيد) مع الطقوس بذكاء سياسي وبراغماتي:

- حضور البلاط الملكي :كان الملوك والوزراء يحرصون على حضور مجالس العزاء الرسمية التي تُقام في بغداد (مثل مجلس آل التميمي أو في الكاظمية) أو يرسلون ممثلين عنهم إلى كربلاء والنجف لكسب ود الشارع الشيعي وضمان ولائه للدولة الناشئة.
- التوطين والتعريب الشامل :في هذه الحقبة، تراجع النفوذ الإيراني (القاجاري) على إدارة الطقوس داخل العراق تدريجياً نتيجة لبروز الهوية الوطنية العراقية وتأسيس قانون الجنسية؛ فصارت القيادة اللوجستية والشعرية للمواكب عراقية عربية خالصة، واستقرت الممارسات الوافدة (كالزنجيل والتطبير) كعادات محلية متبناة.

٤. **الموقف الفقهي والصراع الداخلي حول** (التطبير) : لم يكن المشهد الطقسي في العهد الملكي يسير دون تصادم داخلي؛ بل شهدت هذه الفترة أشرس صراع فكري وفقهي حول بعض الممارسات العنيفة كالتطبير (شج الرؤوس):

- حركة التنوير والإصلاح (السيد محسن الأمين) :شهدت أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات حركة إصلاحية قادها المرجع اللبناني المقيم في دمشق السيد محسن الأمين (صاحب كتاب التنزيه لأعمال الشبيه)، الذي أفتى بحرمة التطبير وضرب الزنجيل معتبراً إياها ممارسات مشوهة للدين.
- انقسام الشارع والعلماء :انقسمت الحوزة والمجتمع في العراق إلى تيارين؛ تيار (تنويري) يدعم المنع ويطالب بتقنين الشعائر، وتيار (تقليدي) تمسك

بها بشدة واعتبرها خطاً أحمر. واستغلت بعض القوى السياسية هذا الانقسام لتصفية الحسابات والوجاهات الاجتماعية داخل المدن المقدسة عند الشيعة.

٥. **دخول تكنولوجيا الصوت والإعلام الحديث:** تأثرت الطقوس مباشرة بالطفرة التكنولوجية التي عاشها العراق الملكي:

- المكيروفونات (مكبرات الصوت) :دخلت (الإذاعات الداخلية) للمواكب والمنابر، مما أتاح للرواديد (منشدي المأتم) والخطباء إيصال أصواتهم لحشود أضخم بكثير، وساهم في صياغة مفهوم (الرادود النجم) (مثل الرادود الكربلائي الشهير حمزة الصغير الذي بدأت شهرته تتشكل في أواخر العهد الملكي).
- الصحافة والتغطية الإذاعية :بدأت الصحف العراقية الصادرة في بغداد والنجف تفرد ملاحق خاصة لوصف عزاء عاشوراء ونشر القصائد الحسينية، بل بدأت دار الإذاعة العراقية الرسمية تبث مجالس عزاء منبرية في أيام عاشوراء.

وفي العهد الملكي، كانت الأحزاب الراديكالية (وخاصة الحزب الشيوعي العراقي) محظورة وتلاحقها الأجهزة الأمنية (التحقيقات الجنائية) بصرامة، ويُعاقب المنتمون إليها بالسجن أو النفي .في المقابل، كانت السلطة الملكية لا تستطيع منع أو قمع مواكب عاشوراء لأنها محمية بالعرف الديني والاجتماعي. هنا، فطنت الحركة الشيوعية واليسارية إلى أن الموكب هو (الثغرة الأمنية) المثالية، فكانت الكوادر الحزبية تنخرط داخل عزاء المحلات، وتتحرك تحت

غطاء الحشود المليونية لتمرير الشعارات السياسية، وتوزيع المنشورات الحزبية، وعقد اللقاءات التنظيمية دون أن تتمكن الشرطة من تفريقهم خوفاً من اندلاع ثورة شعبية.

لم يقتصر الأمر على الشيوعيين؛ فالأحزاب القومية والبعثية (التي بدأت بالصعود في الخمسينيات) دخلت المضمار ذاته منافسةً لليسار، فصارت هناك مواكب يسيطر عليها الوجود القومي، وتركز قصائدها الشيعية على (عروبة الحسين) ومقاومة الطغيان والأجنبي، وتحرير فلسطين، وربط قضية كربلاء بقضايا الأمة العربية. وتحول الموكب في بعض الأحيان إلى ساحة (اشتباك وهتافات مضادة) بين مواكب اليسار (الشيوعيين) ومواكب القوميين، لتحديد من يسيطر على الشارع وصوته.

وقد انفجر هذا المخزون السياسي للمواكب بعد سقوط الملكية في ١٤ تموز ١٩٥٨. في عاشوراء عام ١٩٥٩، بلغت سيطرة الحزب الشيوعي على المواكب ذروتها؛ حيث رُفعت صور عبد الكريم قاسم والشعارات الماركسية جنباً إلى جنب مع الرايات الحسينية، وصارت الهتافات تطالب بـ (سحق المؤامرات) وإقرار (قانون الإصلاح الزراعي)، مما أثار صدمة وخوفاً لدى المرجعيات الدينية التقليدية (مثل مرجعية محسن الحكيم) التي شعرت أن المذهب والطقس يتم اختطافهما بالكامل لصالح أيديولوجيا (إلحادية) مستوردة، وهو ما أدى لاحقاً إلى صدور الفتوى الشهيرة بتحريم الانتماء للحزب الشيوعي.

**خلاصة العهد الملكي**: لقد تحولت الطقوس الشيعية في هذا العهد من (أداة تعبئة وتمايز طائفي) – كما كانت في العصر الصفوي – إلى (مساحة تعبير وطنية ومدنية) ، فرغم وجود الممارسات العاطفية التقليدية، إلا أن الموكب في العهد الملكي صار منصة للأفندية والطلاب للمطالبة بالحقوق والسيادة، وصارت الشعائر جزءاً مقبولاً ومقنناً من الفضاء العام للدولة العراقية، قبل أن تدخل البلاد حقبة الصراعات الأيديولوجية الحادة بعد عام ١٩٥٨م.

## التدين الصفوي في العهد الجمهوري :

أحدث انتقال العراق من النظام الملكي إلى النظام الجمهوري عام ١٩٥٨ تحولًا جذريًا في بنية ووظيفة المواكب الحسينية، إذ لم تعد هذه المواكب مجرد تعبيرات دينية موسمية تخضع لهامش من التنظيم المدني كما كان الحال في العهد الملكي، بل أصبحت جزءًا من فضاء سياسي مضطرب، خاضع لتجاذبات حادة بين السلطة العسكرية من جهة، والقوى الأيديولوجية الصاعدة (اليسارية والقومية) من جهة أخرى، إضافة إلى الحضور المتنامي للمؤسسة الدينية والحركات الإسلامية الناشئة.

ويمكن قراءة مسار المواكب خلال العهد الجمهوري من خلال ثلاث مراحل رئيسية متمايزة في طبيعتها السياسية والاجتماعية:

أولًا: **مرحلة عبد الكريم قاسم** (١٩٥٨-١٩٦٣م)، التي اتسمت بذروة التسييس وإعادة تشكيل المجال العام. فقد شهدت هذه المرحلة حالة من

الانفتاح السياسي الواسع، انعكست مباشرة على الفضاء الطقسي، حيث تحولت بعض المواكب إلى ساحات تعبير أيديولوجي تتداخل فيها الشعارات السياسية مع الرموز الدينية. وقد استفادت التيارات اليسارية، وفي مقدمتها الحزب الشيوعي العراقي الذي كان في أوج حضوره السياسي، من هذا المناخ لتوسيع نفوذها داخل بعض المواكب في بغداد والنجف وكربلاء، حيث رُفعت شعارات ذات طابع اجتماعي وسياسي مثل الإصلاح والعدالة الاجتماعية، إلى جانب النصوص الدينية والمراثي الشيعية، بما يعكس حالة من التداخل بين الخطاب الديني والخطاب السياسي.

وفي مقابل هذا التوجه، برز رد فعل ديني من داخل الحوزة العلمية في النجف، تمثل في محاولة إعادة ضبط الخطاب الطقسي ومنع توظيفه سياسيًا، وهو ما تزامن مع بدايات تشكل الحركات الإسلامية الحديثة، التي سعت إلى إعادة صياغة مضمون الشعائر ضمن إطار ديني أكثر تنظيمًا وارتباطًا بالمرجعية. وهكذا دخلت المواكب في حالة من الاستقطاب بين خطاب يساري تعبوي وخطاب ديني إصلاحي، ما جعلها جزءًا من الصراع على المجال العام.

ثانيًا: **مرحلة الحكم العارفي** (١٩٦٣-١٩٦٨م)، حيث اتسمت علاقة السلطة بالمواكب بالحذر والرقابة غير المباشرة. فقد تبنت السلطة القومية خطابًا أمنيًا حذرًا تجاه أي تجمعات جماهيرية واسعة، بما فيها المواكب الحسينية، خشية تحولها إلى فضاءات للتعبئة السياسية أو الدينية المعارضة. ومع ذلك، لم تلجأ السلطة إلى المنع الشامل، بل إلى سياسة الاحتواء والمراقبة، خصوصًا عبر التدقيق

في مضامين القصائد والمراثي التي يقدمها الرواديد، ومحاولة ضبطها ضمن حدود لا تتجاوز النقد الرمزي أو الديني غير المباشر.

وفي هذا السياق، لجأ عدد من الرواديد والخطباء إلى استخدام أساليب التعبير الرمزي والتلميح في الخطاب الطقسي، بما يسمح بتمرير رسائل اجتماعية أو سياسية دون اصطدام مباشر مع الرقابة الرسمية، الأمر الذي حافظ على استمرار المواكب مع تقييد نسبي لمضامينها.

ثالثًا: **المرحلة البعثية (١٩٦٨-٢٠٠٣م)**، وهي الأكثر تعقيدًا وحدّة في تاريخ الشعائر في العراق الحديث. فقد انتقل تعامل الدولة مع المواكب من الرقابة إلى الاحتواء ثم إلى المنع والقمع في مراحل لاحقة. ففي بدايات الحكم البعثي، جرت محاولات لتأطير النشاط الطقسي ضمن أطر رسمية أو شبه رسمية، إلا أن هذه المحاولات لم تحقق قبولًا اجتماعيًا واسعًا، مما دفع المواكب التقليدية إلى التحول تدريجيًا إلى فضاءات للتعبير غير المباشر عن المعارضة السياسية.

ومع تصاعد التوتر بين الدولة والمجتمع الديني، خصوصًا في سبعينيات القرن العشرين، أصبحت المواكب أحد أبرز أشكال التعبير الاجتماعي عن الهوية والرفض الرمزي، وهو ما تجلى في أحداث منع المسيرات الدينية وما تبعها من مواجهات بين السلطة والجماهير. ثم بلغ التقييد ذروته خلال فترة الحرب العراقية - الإيرانية وما تلاها، حيث فُرضت قيود صارمة على إقامة المواكب في

الفضاء العام، وأصبحت الشعائر تُمارس في نطاق محدود وتحت رقابة أمنية مشددة، مع تجريم بعض أشكالها العلنية.

وفي نهاية التسعينيات، سمح النظام بهامش محدود من النشاط الديني ضمن ما عُرف بسياسة (الحملة الإيمانية)، إلا أن هذا الهامش بقي خاضعًا للرقابة والتوجيه السياسي، ولم يعد إلى حالة الاستقلال الاجتماعي السابقة.

**وخلاصة هذه المرحلة** : أن المواكب الشيعية انتقلت من كونها ممارسة دينية تقليدية ذات طابع اجتماعي، إلى فضاء صراع سياسي وأيديولوجي مفتوح، ثم إلى مجال خاضع للضبط الأمني الشديد، الأمر الذي يعكس تحوّلها إلى عنصر مركزي في فهم علاقة الدين بالدولة في العراق الجمهوري، بوصفها ممارسة قادرة على التعبئة الاجتماعية وإنتاج أشكال من الوعي الجمعي خارج سيطرة السلطة المركزية.

## انفلات التدين الصفوي :

يمثّل التحول الذي شهدته الطقوس الشيعية في العراق بعد عام ٢٠٠٣ منعطفًا حاسمًا لا يمكن قراءته بوصفه مجرد توسّع في الممارسة الدينية، بل بوصفه إعادة تشكيل عميقة للعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، انتهت إلى إدخال الطقس في صميم البنية السياسية، بما ترتب عليه من آثار نقدية على مستوى الوظيفة العامة للدين داخل المجال الاجتماعي.

أولًا: من التنظيم إلى (قوننة الطقس) وتسييسه : كانت المواكب الشيعية في المراحل السابقة، تخضع بدرجات متفاوتة من الرقابة أو المنع أو التنظيم الحزبي المحدود، أما بعد ٢٠٠٣ فقد تحولت إلى ممارسة شبه مؤسسية داخل الدولة، بحيث لم تعد السلطة محايدة تجاهها، بل أصبحت شريكًا مباشرًا في إنتاجها وتمويلها وإدارتها. هذا التحول أدى إلى ما يمكن وصفه بـ(قوننة الطقس)، حيث جرى إدماج الشعائر ضمن أجهزة الدولة وإمكاناتها، وتحولت المؤسسات العامة (النقل، الصحة، الداخلية، وغيرها) إلى أدوات خدمية موسمية مرتبطة بالمواسم الدينية.

ومن منظور نقدي، فإن هذا الإدماج لم يُنتج فقط توسيعًا في الممارسة، بل أدى إلى تداخل غير واضح بين المجال الديني والمجال السياسي، بحيث باتت الرموز الطقسية جزءًا من الخطاب الرسمي للدولة، الأمر الذي أضعف الحدود الفاصلة بين المقدس والوظيفي، وحوّل الطقس إلى عنصر من عناصر الشرعية السياسية.

ثانيًا: من الطقس الاجتماعي إلى أداة في بنية النفوذ السياسي:

إن أحد أبرز التحولات بعد ٢٠٠٣ يتمثل في انتقال المواكب من كونها ممارسة اجتماعية دينية إلى كونها مجالًا للتنافس السياسي غير المباشر. فقد أُعيد توظيف الطقس داخل بنية الصراع بين الأحزاب والفصائل، حيث أنشأت قوى سياسية وهيئات دينية مواكب ضخمة تحمل دلالات رمزية تتجاوز البعد التعبدي، لتصبح مساحة لإظهار النفوذ العددي والتنظيمي والمالي.

ومن زاوية تحليل نقدي، يمكن القول إن هذا التحول أدى إلى (تسييس الطقس من الداخل)، بحيث لم يعد يعبر عن تجربة دينية جماعية فقط، بل أصبح يحمل طبقات من الرسائل السياسية غير المعلنة، الأمر الذي أضعف من طابعه الروحي وأدخل عليه منطق التمثيل والقوة والاستعراض.

ثالثًا: التحول الإعلامي وتضخيم البعد الاستعراضي: ساهمت العولمة الإعلامية بعد ٢٠٠٣ في إعادة تشكيل الطقس الحسيني بصيغة استعراضية مكثفة، حيث جرى نقله من فضاء الممارسة المحلية إلى فضاء العرض العالمي عبر القنوات الفضائية ومنصات التواصل الاجتماعي. وقد أدى ذلك إلى إعادة إنتاج الشعائر بصيغة بصرية وصوتية تخضع لمنطق الانتشار والتأثير الإعلامي أكثر من خضوعها لمنطق المعنى الديني الداخلي.

وفي هذا السياق، برزت ظاهرة (نجومية الرادود) بوصفها أحد تجليات تحويل الطقس إلى صناعة ثقافية، حيث لم يعد الأداء الديني مجرد فعل تعبدي، بل أصبح مجالًا لإنتاج الشهرة والتأثير الجماهيري والعائد الاقتصادي. وهذا التحول، رغم اتساعه، أثار إشكالية جوهرية تتعلق بتغليب الشكل على المضمون، وتحويل التجربة الروحية إلى مادة استهلاكية قابلة للتسويق الإعلامي.

رابعًا: اقتصاد الطقس وإعادة إنتاج التفاوت الاجتماعي: أدى توسع المواكب بعد ٢٠٠٣ إلى نشوء اقتصاد موازي قائم على الخدمة المجانية، لكنه في الوقت نفسه أنتج مفارقة اجتماعية واضحة. فمن جهة، تبدو هذه الممارسة شكلًا

من أشكال التكافل الاجتماعي الواسع، إلا أنها من جهة أخرى تعكس غيابًا جزئيًا لدور الدولة في تقديم الخدمات المستدامة، حيث يُستعاض عن الخدمات المؤسسية الموسمية بشبكات تطوعية دينية.

ومن منظور نقدي، يمكن القول إن هذا النمط من (اقتصاد الخدمة) قد يساهم في تخفيف الاحتياجات اللحظية، لكنه لا يعالج جذور الاختلال في البنية الخدمية، بل قد يخلق حالة من الاعتماد الرمزي على الطقس بوصفه بديلاً عن الدولة، لا مكملًا لها.

## خامسًا: التضخم الطقسي وتآكل الفاصل بين الدين والحياة العامة

يمكن القول إن من أبرز الإشكاليات التي برزت في هذه المرحلة هو ما يمكن تسميته بـ(التضخم الطقسي)، حيث توسعت مساحة الطقس في الحياة العامة إلى حد جعلها مهيمنة على المجال الرمزي والاجتماعي، وهو ما أدى إلى إعادة ترتيب أولويات المجتمع بين ما هو طقسي وما هو تنموي وخدمي.

وفي هذا السياق، يلاحظ أن التركيز المكثف على الطقوس الكبرى لا يقابله بالضرورة تطور موازٍ في البنى التحتية أو الخدمات العامة، ما يخلق فجوة بين التوسع الرمزي في المجال الديني وبين التحديات المادية للحياة اليومية، وهي فجوة تُعد من أبرز سمات الواقع الاجتماعي في هذه المرحلة.

خلاصة القول : إن التحول بعد ٢٠٠٣ لم ينتج (فوضى طقسية) فحسب، بل هو إعادة إنتاج معقدة للعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، انتهت إلى دمج الطقس في بنية السلطة من جهة، وتوسيعه إلى حد الاستهلاك الإعلامي

والاجتماعي من جهة أخرى ، وبهذا المعنى، فإن الطقس لم يعد مجرد تعبير ديني عن الهوية، بل أصبح جزءًا من آليات إنتاج الشرعية السياسية وإعادة توزيع المعنى الاجتماعي، بما يطرح أسئلة نقدية حول حدود توظيف المقدس في المجال العام، وحدود تحوّل الدين إلى أداة تنظيمية داخل بنية الدولة الحديثة.

# الفصل الخامس

# هيمنة الطقوس الصفوية

## تمهيد:

لا تمثل الطقوس الدينية في سياقها الصفوي مجرد أداءٍ حركي أو تعبيرٍ عاطفي عابر، بل هي (اللغة البصرية) التي تعيد بها الجماعات صياغة وجودها التاريخي، وتثبيت هويتها في مواجهة تحولات الزمن والسياسة. وفي الفضاء الشيعي تحديداً، لم تكن الشعائر يوماً مجرد ممارسات تعبدية ساكنة تُمارس خلف الجدران المغلقة؛ بل تحولت، عبر صيرورة تاريخية بالغة التعقيد، إلى مؤسسة سوسيولوجية متكاملة، وفضاء عام تتقاطع فيه العقيدة بالفولكلور، وتتمازج فيه العاطفة الدينية بالهندسة السياسية والاجتماعية.

إن دراسة الطقوس الصفوية - الشيعية - بدءاً بالمواكب الشيعية ومجالس العزاء، ووصولاً إلى طقوس الدم والمسيرات الجماعية - تستدعي تفكيكاً لبنيتها التكوينية؛ فهي ليست نتاجاً لحظياً لعصر بعينه، بل هي تراكم (إثنوغرافي)[1] تعاقبت على هندسته أمم ودول. فبينما تشكلت النواة العاطفية والفقهية للطقس في كنف النصوص الدينية المتقدمة وروايات الأئمة، فإن القوالب المادية واللوجستية والعسكرية لهذه الشعائر استعارت أدواتها من طقوس قبائل (القزلباش) في العصر الصفوي، ومسرحة الأحداث في العهد القاجاري، قبل أن تصطدم في القرن العشرين بمفهوم (الدولة الوطنية الحديثة) في العراق،

---

(١) **الإثنوغرافي**: هو كل ما يتعلق بدراسة الجماعات البشرية وثقافاتها وعاداتها وسلوكها من خلال الملاحظة الميدانية والوصف التفصيلي.

وتتحول من ثمّ إلى حصان طروادة للأيديولوجيات الحزبية (اليسارية والقومية)، لترسو أخيراً في مطلع الألفية الثالثة بوصفها (الثقافة الرسمية) وعصب الشرعية الحاكمة في فضاء ما بعد عام ٢٠٠٣.

من هذا المنطلق، يسعى هذا الفصل إلى سبر أغوار المشهد الطقسي الشيعي، ليس من بوابته الوصفية السطحية، بل عبر قراءة تفكيكية تبحث في ثلاثة أبعاد رئيسية

الأول: تاريخي يتابع تطور الطقس وانتقاله من العفوية البسيطة إلى المؤسسية المليونية المنظمة .

والثاني: فقهي يستعرض التخريجات والمباني الفقهية التي شرعن من خلالها المراجع والعلماء هذه الممارسات، مع تسليط الضوء على الانقسام الحوزوي التنويري والتقليدي حول (طقوس الدم).

والثالث : اجتماعي سياسي؛ يحلل كيف تحولت الشعيرة من ملاجئ تعبيرية للمهمشين والمضطهدين، إلى أدوات نفوذ واستعراض قوة رقمية وعولمية في العصر الراهن، وكيف تداخل فيها المقدس الديني بالمصالح السياسية والاقتصادية المعاصرة.

## أولاً : المواكب :

تمثل الدولة الصفوية (٩٠٧-١١٤٨هـ/١٥٠١-١٧٣٦م) المرحلة الأهم في التاريخ الاجتماعي للشعائر الحسينية؛ إذ انتقلت فيها مراسم العزاء من طقوس محلية متفرقة إلى منظومة احتفالية رسمية ترعاها الدولة وتشرف على

تنظيمها وتمويلها. فقد أدرك الصفويون، منذ إعلان إسماعيل الأول الصفوي المذهب الإمامي مذهبًا رسميًا للدولة، أن الشعائر الشيعية يمكن أن تؤدي دورًا محوريًا في بناء هوية سياسية ومذهبية تميز الدولة الصفوية عن منافستها السنية، الدولة العثمانية .ولهذا لم تقتصر رعاية الدولة على إقامة مجالس العزاء، بل عملت على إعادة تشكيل البنية التنظيمية للمواكب، وإضفاء طابع احتفالي وعسكري عليها، حتى أصبحت جزءًا من المشهد الرسمي للدولة.

ويرى عدد من الباحثين في تاريخ التشيع أن الصفويين لم يكتفوا بإحياء ذكرى عاشوراء، بل قاموا بـ(هندسة) القوالب المادية واللوجستية للمواكب، فأدخلوا التنظيم الهرمي، والرايات الضخمة، والفرق المنسقة، والملابس الموحدة، والمسيرات الجماعية، وربطوا هذه الشعائر بمؤسسات الدولة والأوقاف، مما جعلها أشبه باستعراضات جماهيرية ذات بعد سياسي، إلى جانب بعدها الديني.

كما يذهب بعض الدارسين إلى أن اعتماد الصفويين على قبائل القزلباش، وهي قوات عسكرية تركمانية شكلت العمود الفقري لجيش الدولة، أسهم في انتقال بعض الرموز العسكرية إلى الطقوس الشيعية؛ إذ كانت ثقافة القزلباش تقوم على إظهار الولاء عبر مظاهر الفداء والانضباط العسكري، وهو ما انعكس - بحسب هذا الاتجاه - في بعض الممارسات التي ظهرت أو توسعت لاحقًا، مثل مواكب السلاسل (الزنجيل) واستعراض الأسلحة والرايات العسكرية . أما الربط المباشر بين نشأة التطبير أو الزنجيل وقبائل القزلباش، فهو فرضية تاريخية طرحها بعض الباحثين، وليس حقيقة محل إجماع بين المؤرخين؛ إذ يرى

آخرون أن هذه الممارسات لم تنتشر بصورتها المعروفة إلا في العصر القاجاري، بعد أفول الدولة الصفوية.

ومن أبرز المفكرين الشيعة الذين قدموا قراءة نقدية لهذه الظواهر علي شريعتي، فقد رفض شريعتي اعتبار كثير من الطقوس الصفوية المتأخرة امتدادًا طبيعيًا للطقوس الشيعية المنضبطة، ورأى أن الدولة الصفوية أسهمت في تحويل عاشوراء : من ثورة إصلاحية واعية إلى طقوس انفعالية وشعائر شكلية تخدم السلطة أكثر مما تخدم الشيعة أنفسهم.

ويذهب علي شريعتي في تحليله الإجتماعي لآليات التحول الطقسي إلى أبعد من ذلك؛ إذ يشير إلى أن الدولة الصفوية استعانت بمنصب مستحدث أطلقت عليه **(وزير المراسيم والتعازي)**، حيث جرى إيفاد هذا المسؤول أو المبعوث إلى أوروبا الشرقية ومنطقة القوقاز لدراسة ميكانيزمات الاستعراض الديني هناك. وقد قام هذا الوزير باقتباس المراسيم والطقوس الكنسية والفولكلورية المتبعة في ذكرى آلام السيد المسيح وتجسيد مأساته وجنازاته الرمزية - بما تضمنته من حمل للألواح والرموز الثقيلة، واستخدام السلاسل، وعقد استعراضات المسرحة التشبيهية الجماهيرية - وعمل على نقلها وإعادة إنتاجها داخل الفضاء الشيعي بعد صهرها وتطويعها لملائمة الرمزية الكربلائية وقصة مقتل الإمام الحسين، لتدخل هذه الأدوات الاستعراضية الوافدة بوصفها ركائز أساسية في بنية (التشيع الصفوي) الطقسي الذي هدف إلى تحويل طاقة الثورة إلى طاقة

انفعالية استعراضية تضمن بها السلطة تخدير الجماهير واستقرار البلاط السياسي[1].

وقد عاد الوزير الصفوي إلى أصفهان يحمل تقريراً مفصلاً يتضمن قوالب أدائية وصوتية وبصرية كاملة، جرى تطبيقها فوراً على ذكرى عاشوراء بعد تغيير أسمائها ورموزها:

- نعش المسيح وال (نخلة) : لاحظ الوزير حمل النصارى لهياكل خشبية ضخمة ومزينة في الجنازات الرمزية للمسيح يطوفون بها في الشوارع، فاستورد هذه الفكرة وحوّلها إلى طقس حمل (النخلة) الهيكل الخشبي العملاق المزخرف بالشعر والمرايا الذي تحمله الحشود في بعض المدن الإيرانية والعراقية ليرمز إلى نعش الحسين.
- الأقفاص والرايات (الجريد) :اقتبس الوزير حمل الألواح والرايات الحديدية الثقيلة والمزينة بريش الطيور والصلبان الرمزية، وجرى تحويرها إلى (الشبابيك) و(العلم) أو (الجريد) الهياكل الحديدية التي يتقدم بها رؤساء المواكب المعاصرة لتمثيل لواء المعركة.
- جلد الظهر و(الزنجيل) :استورد الوزير طقساً مسيحياً قديماً كان يُمارس في العصور الوسطى (ولا يزال في بعض كنائس أوروبا الشرقية والفلبين) يُعرف بطقس (الجلد الذاتي Self-flagellation) ، حيث كان المتعبدون

---

(١) د. علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط٢، ٢٠٠٢)، ص ١٥٣ - ١٥٦.

يجلدون ظهورهم بسياط حديدية للتكفير عن الذنوب ومواساة آلام المسيح. جرى تحوير هذا الطقس بالكامل ليصبح طقس (الضرب بالزنجيل - السلاسل الحديدية) على الظهر لمواساة آلام السبايا والحسين.

- المسرح الكنسي و(التشابيه): اقتبس الوزير مسرحيات الآلام (Passion Plays) التي يعيد فيها الممثلون تجسيد اللحظات الأخيرة للمسيح والمحاكمة والصلب، وحوّلها الصفويون إلى مسرح (الشبيه) أو (التشابيه)، حيث أُلبس الممثلون اللون الأخضر ليمثلوا آل البيت، واللون الأحمر ليمثلوا جيش يزيد(١).

يختتم شريعتي تفصيل هذه النقطة بالتأكيد على أن هذا الاستيراد لم يكن عفوياً؛ بل كان **(هندسة سياسية واعية)** من السلطة الصفوية. فالنصارى في أوروبا كانوا يبكون على المسيح الذي (صُلب ومات) بغرض نيل الشفاعة ومحو الذنوب الفردية دون إلقاء تبعة سياسية على الحكام المعاصرين. وقد نقل الصفويون هذا المنطق (اللاهوتي) إلى كربلاء؛ فبدلاً من أن يكون الحسين قائداً ثورياً حركياً يُلهم الجماهير للثورة على ظلم السلاطين (التشيع العلوي) - وفق تعبير شريعتي - تحول بفعل هذه الطقوس المستوردة إلى (ضحية مبكى عليها) ومجرّد وسيلة لنيل الشفاعة وغفران الذنوب (التشيع الصفوي)، وبذلك

---

(١) د. علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ترجمة: أحمد قبيسي، (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط١، ٢٠٠٤) ص ٩١ - ٩٣.

نجحت السلطة في امتصاص النقمة الاجتماعية وتحويل طاقة الشعوب إلى استعراضات شكلية تحت وطأة مكبرات الصوت والطبول العنيفة.

ويقرر شريعتي في كتابه (التشيع العلوي والتشيع الصفوي) أن كثيرًا من الشعائر التي أصبحت تُعد من علامات التدين الشيعي ليست من تراث الأئمة، وإنما ترسخت في ظل الدولة الصفوية التي سخرتها لتعبئة الجماهير وتكريس الولاء السياسي، ويرى أن تحويل العزاء إلى استعراضات ضخمة ومظاهر جسدية مبالغ فيها أفضى إلى تغييب الأبعاد الفكرية والأخلاقية لنهضة الحسين، واستبدالها بطقوس يغلب عليها الطابع العاطفي.

ومن الملفت للنظر أن المقارنة الاجتماعية والأنثروبولوجية بين الطقوس الشيعية التي تبلورت في العصر الصفوي (٩٠٧-١١٤٨هـ/١٥٠١-١٧٣٦م) والطقوس الكنسية في أوروبا خلال العصور الوسطى تكشف عن تشابهات لافتة في آليات صناعة المقدس وتوظيفه سياسيًا واجتماعيًا، على الرغم من التباين العقدي بين التشيع الإمامي والمسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية. ففي كلا النموذجين تحولت المأساة الدينية إلى منظومة طقوسية جماهيرية ذات أبعاد بصرية وحركية ورمزية متقاربة؛ إذ عرفت أوروبا منذ القرن الثالث عشر مواكب (الجلادين) الذين كانوا يسيرون حفاة ويجلدون أجسادهم حتى تسيل دماؤهم تعبيرًا عن التكفير عن الخطايا ومواساة آلام المسيح، بينما شهد العصر الصفوي توسع طقوس الضرب بالسلاسل وظهور البدايات الأولى للتطبير بوصفها ممارسات ترمز إلى مواساة الحسين والتعبير عن الفداء والندم التاريخي، مع تشابه

واضح في الهيئة الحركية القائمة على المسير الجماعي والإيقاع الموحد وإظهار الدم في الفضاء العام.

كما انتقل الحدث المؤسس في البيئتين من مجرد رواية تاريخية إلى عرض درامي حي؛ ففي أوروبا انتشرت (مسرحيات الآلام) التي تجسد محطات صلب المسيح، وفي البيئة الصفوية ظهرت (التشابيه) أو (التعزية) التي تعيد تمثيل واقعة كربلاء مع توظيف دلالات لونية صارمة تميز بين معسكر الحسين ومعسكر خصومه.

وعلى المستوى الرمزي، اعتمد الطرفان على تجسيد الله تعالى عبر رموز مادية تحملها المواكب؛ فالمواكب الكنسية كانت تتقدمها الصلبان الضخمة وتماثيل المسيح والعذراء وحوامل الذخائر المقدسة، في حين عرفت المواكب الصفوية (النخلة) بوصفها نعشًا رمزيًا للحسين، إلى جانب الأعلام والهياكل المعدنية المزخرفة التي أصبحت محورًا بصريًا للمسيرات.

ولم تكن هذه الطقوس عفوية في أي من التجربتين، بل خضعت لبنية تنظيمية دقيقة؛ ففي أوروبا تولت الأديرة والأخويات الدينية ونقابات الحرف تنظيم المواكب وتمويلها، بينما أنشأ الصفويون التكايا والحسينيات، وربطوا المواكب بالأوقاف ونقابات الأسواق وإدارة الدولة، مما حولها إلى مؤسسة دينية واجتماعية مستقرة.

أما على المستوى السياسي، فقد أدت الطقوس في الحالتين وظيفة تتجاوز التعبد إلى صناعة الشرعية وتعزيز الاستقرار؛ إذ استخدمت الكنيسة والسلطات الإقطاعية المواكب لترسيخ ثقافة الصبر والخضوع وربط الخلاص بالمعاناة

الدينية، بينما وظف الصفويون الشعائر الشيعية لترسيخ الهوية الإمامية في مواجهة الدولة العثمانية، وحشد الولاء السياسي للدولة. وفي هذا السياق قدم علي شريعتي قراءة نقدية لهذه الظاهرة، فرأى في كتابه التشيع العلوي والتشيع الصفوي أن السلطة الصفوية أعادت تشكيل الطقوس الشيعية بما يخدم مشروعها السياسي، فانتقلت ـ بحسب تحليله ـ من التركيز على الرسالة الثورية والإصلاحية لنهضة الحسين إلى إبراز المظاهر الشعائرية والانفعالية، وهو ما عدّه انتقالًا من (التشيع العلوي) إلى (التشيع الصفوي)، حيث أصبحت الطقوس أداة لتكريس الهوية المذهبية وترسيخ سلطة الدولة أكثر من كونها وسيلة لإحياء مشروع الحسين الإصلاحي.

| وجه المقارنة | العصور الوسطى | العصر الصفوي |
|---|---|---|
| **الأداة الجسدية** | سياط الحديد وجلد الظهر | سلاسل حديدية (الزنجيل) وسيوف (التطبير) |
| **الرمز المحوري** | آلام المسيح ورحلة الصلب | مظلومية الحسين وواقعة كربلاء |
| **التجسيد المسرحي** | مسرحيات الآلآم | التشابيه أو التعزية |
| **الهيكل الرمزي** | الصلبان الكبيرة ونعوش القديسين المزينة | النعش الرمزي والجريد الحديدي |
| **الغاية الدينية الشعبية** | غفران الخطايا والفداء ونيل الملكوت الأخروي | شفاعة آل البيت والتكفير عن الخذلان |

| | | |
|---|---|---|
| التوظيف السياسي | امتصاص الغضب الشعبي وشرعنة سلطة الكنيسة والملوك | تثبيت الهوية المذهبية للدولة وتحييد نقد السلاطين |

## المواكب الصفوية في العراق :

إن التوسع غير المسبوق للمواكب الصفوية في العراق بعد عام ٢٠٠٣ لا يمكن تفسيره بأنه مجرد عودة طبيعية لشعائر دينية كانت ممنوعة في ظل النظام السابق، بل يكشف عن عملية إعادة تشكيل شاملة للفضاء الديني والاجتماعي والسياسي في العراق الجديد.

فالموكب لم يعد مجرد وسيلة لإحياء ذكرى عاشوراء، وإنما تحول إلى مؤسسة اجتماعية وسياسية واقتصادية تمتلك مواردها، وأجهزتها التنظيمية، وخطابها الإعلامي، ووظائفها الهوياتية. ومن ثم فإن دراسة هذه الظاهرة تقتضي تجاوز التفسير التعبدي إلى تحليل العوامل التي أسهمت في تضخمها وتحويلها إلى إحدى أبرز أدوات الحضور المذهبي في المجال العام

أولاً : من كبت النظام إلى (تغول الطقس) واستلاب الفضاء العام: لقد تحرر الشارع من قمع النظام السابق، لكنه أنتج في المقابل نوعاً من (الديكتاتورية الطقسية) التي استلبت الفضاء المدني؛ إذ تُشل حركة المدن والعاصمة بغداد لأسابيع طويلة، وتُغلق الشوارع الحيوية والمفاصل الاقتصادية والتجارية بالكامل ، إن هذا التعطيل القسري يضرب مصالح أصحاب الأجور اليومية

والكسبة، ويتحول إلى سلطة أمر واقع لا تجرؤ أي مؤسسة بلدية أو أمنية على تنظيمها أو الاعتراض عليها خوفاً من اتهامها بـ (محاربة الشعائر) .

ثانياً : التوظيف السياسي والشرعنة الزائفة للفساد: تحول (إعلان الغالبية) وتثبيت الهوية إلى أداة تلاعب بائسة بيد النخبة السياسية؛ فالأحزاب والفصائل المسلحة تستغل هذه الحشود المليونية كـ (غسيل أيديولوجي وسياسي) وعبر ضخ أموال طائلة لتمويل المواكب الكبرى، ينجح الفاعل السياسي الفاسد في كسب تعاطف البسطاء وتخدير وعيهم المطلبي؛ فتحل (الخدمة الطقسية) المؤقتة بديلةً عن (دولة الخدمات الحقيقية والمؤسسات)، وتُستغل حماسة الشباب لتعزيز نفوذ زعامات حركية أو فصائلية لا تقدم للمجتمع سوى العاطفة والولاء الضيق.

ثالثاً : (كرنفالية الحزن) وهبوط الذائقة المعرفية: مع دخول العولمة الرقمية والطفرة التكنولوجية، تحول المأتم الحسيني من مساحة للتأمل الروحي، والنقد الأخلاقي، والوعي المعرفي، إلى (استعراض فني وتجاري صاخب) كما برزت ظاهرة (الرواديد النجوم) الذين يخضعون لمنطق (التريند) والمشاهدات؛ فدخلت ألحان وإيقاعات صاخبة (مثل الشور الحماسي) تقترب من أجواء الحفلات الصاخبة، وجرى اختزال قضية الحسين التاريخية والإصلاحية في مظاهر بصرية وصوتية طنانة تُفرغ الطقس من محتواه الفكري وتُكرس الجهل والسطحية لدى الأجيال الشابة.

رابعاً : استنزاف الاقتصاد الأهلي والتفاخر الاستهلاكي: رغم أن (اقتصاد الخدمة) يحمل طابع التكافل، إلا أن مندوحته السلبية تكمن في تحوله إلى (ثقافة التفاخر العشائري والاجتماعي الاستهلاكي) ، فالكثير من العوائل البسيطة وذوي الدخل المحدود يقعون تحت ضغط اجتماعي هائل يدفعهم للاقتراض أو إنفاق مدخراتهم السنوية بالكامل لتجهيز موكب خدمي يضاهي موكب الجيران أو العشيرة المنافسة. هذا السلوك يؤدي إلى تبديد ثروات نقدية هائلة في إطعام عشوائي وفائض عن الحاجة (يتحول في كثير من الأحيان إلى هدر للأطعمة)، بدلاً من توجيه تلك الأموال المستدامة نحو مشاريع تنموية، تعليمية، أو صحية تخدم الفقراء طوال العام.

خامساً : عسكرة المجتمع وتعميق الانقسام الطائفي: إن نزول كتل بشرية ترتدي أزياءً موحدة (أحياناً شبه عسكرية) تابعة لفصائل مسلحة محددة، رافعةً صور قادتها وشعاراتها الحربية في قلب المواكب، يساهم بشكل مباشر في (عسكرة الوجدان الشعبي وتكريس سطوة السلاح) في الفضاء المدني. علاوة على ذلك، فإن المبالغة في الاستعراض الهوياتي في بلد متعدد المكونات كالعراق، يحول الطقس من ممارسة عبادية إلى (خطوط تمايز جيوسياسية وطائفية) تعزز الهواجس والمخاوف لدى المكونات الأخرى، وتُعيق دمج المجتمع في هوية وطنية جامعة ومتجاوزة للاصطفاف المذهبي.

سادساً : (صناعة التخدير المطلبي) وإزاحة المسؤولية عن الفساد الحكومي: تحول التمدد اللوجستي الهائل لمواكب الخدمة إلى (آلية لتعويض غياب الدولة)،

وهو ما تستغله القوى السياسية الشيعية الحاكمة بذكاء للتغطية على فسادها الحكومي وتبرير إهمالها المتعمد للخدمات الأساسية (كالكهرباء، والماء الصالح للشرب، والطبابة، والتعليم والمستشفيات النظيفة).

- **آلية الإزاحة النفسية :**يقوم هذا الطقس بعملية (تفريغ وتنفيس) للأزمات؛ فحين يرى المواطن البسيط أن المجتمع الأهلي قادر على توفير السكن والطعام والرعاية الطبية والمواصلات لعشرين مليون زائر مجاناً لمدة أسبوعين، ينشأ لديه لاهوت شعبي يُمجّد (بركة الحسين وكرم الشيعة)، وهو ما يغسل شعورياً وطباقياً أيدي الأحزاب الحاكمة من تقصيرها.
- **الشرعنة الزائفة للمظلومية :**تُقدّم النخبة السياسية الفاسدة طقس المسير والخدمة بوصفه (المنجز والمكسب الأسمى للشيعة) بدلاً من تقديم بنية تحتية ومؤسسات حديثة؛ وبذلك يُعاد إنتاج خطاب يعزل الفرد عن واقعه المزري ، ويجعله يتقبل العيش في مدن تفتقر لأبسط مقومات الحياة المعاصرة طوال العام، مقابل الحصول على (فضاء حر وشامل) للمارسة الطقسية خلال مواسم العزاء، مما يقضي على الوعي المطلبي والروح الاحتجاجية ضد سراق المال العام.

**وخلاصة القول** : لقد أنتج اتساع المواكب الصفوية في العراق بعد عام ٢٠٠٣ معادلة اجتماعية وسياسية تبدو للوهلة الأولى وكأنها استعادة طبيعية لشعيرة دينية طالها المنع، لكنها في عمقها تكشف عن تحوّل أكثر تعقيداً وإرباكاً؛ إذ لم تعد الشعيرة مجرد ممارسة تعبّدية تُستحضر في إطارها الروحي، بل تحولت

تدريجياً إلى بنية اجتماعية ضخمة تنمو كالكائن المستقل الذي لا ينتظر إذناً من العقيدة بقدر ما يفرض عليها إيقاعه وحدوده.

وهكذا لم يعد السؤال: ماذا تمثل الشعيرة؟ بل صار: ماذا تبقى من المجال العام خارجها؟ إذ تتسع المواكب شيئاً فشيئاً حتى تكاد تعيد تعريف الشارع والمدينة والرمز والهوية، بينما تنكمش الأسئلة الكبرى حول الدولة والعدالة والتنمية وكأنها تفاصيل جانبية في مشهد احتفالي طويل لا يريد أن ينتهي. وفي هذا السياق، يبدو أن الطقس الشكلي لم يكتفِ بمزاحمة الوعي الديني، بل تمدد ليصبح لغة بديلة للتعبير عن الاجتماع السياسي نفسه، حيث تُستبدل النقاشات حول الفقر والفساد والمؤسسات بفيضٍ من الإنشاد والرايات والزخم العاطفي المتكرر، وكأن المجتمع وجد في الطقس طريقة أنيقة لتأجيل الأسئلة الصعبة لا للإجابة عنها.

ومن زاوية أخرى، لا يبدو الموكب مجرد ملجأ عاطفي بريء، بل فضاءً واسعاً لإعادة تدوير الانفعال الجمعي، حيث يُعاد إنتاج الألم التاريخي في صيغة حاضر دائم، يستهلك الطاقة الرمزية للمجتمع دون أن يحوّلها بالضرورة إلى مشروع إصلاحي ملموس. هنا يتخذ المشهد طابعاً أقرب إلى (اقتصاد وجداني) ضخم، تُضخ فيه المشاعر بكثافة عالية، ثم تُستهلك جماعياً في لحظة ذروة شعورية قد تمنح الفرد إحساساً مؤقتاً بالانتماء والمعنى، قبل أن يكتشف أن الواقع خارج الطقس لم يتغير كثيراً، سوى أنه أصبح أكثر صمتاً بعد ضجيج الشعارات.

ولعل المفارقة الأكثر قسوة أن هذه الظاهرة، في بعض تجلياتها، تبدو وكأنها تحقق ما حذّر منه ماركس حين تحدث عن الدين بوصفه (أفيون الشعوب)، لكن بصورة أكثر حداثة وتعقيداً؛ فالأفيون هنا ليس عزلة فردية هادئة، بل نشوة جماعية صاخبة، لا تُخدّر الوعي بالكامل بقدر ما تُعيد تشكيله مؤقتاً داخل دائرة من الانفعال المكثف الذي يؤجل المواجهة مع الأسئلة البنيوية الكبرى. وهكذا يصبح الموكب، في جزء معتبر منه، ليس مجرد شعيرة دينية، بل نظاماً رمزياً واسعاً يعيد إنتاج ذاته باستمرار، ويمنح المجتمع لحظة كثيفة من المعنى، لكنها لحظة تتكرر حتى تقترب من أن تصبح بديلاً دائماً عن الفعل التاريخي نفسه، لا تمهيداً له.

## ثانياً: تقديس الصور والتماثيل:

شهد الفضاء البصري الشيعي تحولاً جذرياً في علاقته بالصورة، إذ لم يكن انتقالاً بسيطاً من طورٍ إلى آخر، بل تبدلاً عميقاً في بنية التلقي والتمثّل؛ إذ انزاح تدريجياً من التحفظ الفقهي المبكر، الذي كان يميل في كثير من سياقاته التاريخية إلى تجنّب التجسيد البصري المباشر أو الاكتفاء بالرمزية التجريدية، إلى مرحلة لاحقة أكثر انفتاحاً على التمثيل الأيقوني الواسع، ومع هذا التحول، لم تعد الصورة مجرد هامش بصري أو وسيلة توضيح، بل أصبحت عنصراً مركزياً في إنتاج المعنى الديني والاجتماعي، تتكثف فيها الرموز وتتشكل عبرها الذاكرة الجمعية، حتى غدت اليوم ركناً أساسياً في بناء الوجدان الشعبي والسياسي، ووسيطاً فعالاً في تشكيل الهوية وإعادة إنتاجها داخل المجال العام.

لقد شهد العصر الصفوي تحولاً جوهرياً في بنية الثقافة البصرية للمذهب الشيعي، حيث ارتبطت الصورة بسياق أيديولوجي وصراع جيوسياسي واسع مع الإمبراطورية العثمانية؛ إذ سعت السلطة الصفوية إلى ترسيخ هويتها المذهبية المستقلة عبر هندسة (ذاكرة بصرية دينية) تُعيد إنتاج الرموز في الوعي الجمعي للجماهير. وضمن هذا المسعى، بدأ الفنانون في البلاط الصفوي بإعادة تمثيل الشخصيات المقدسة - وعلى رأسها الإمام علي وأهل البيت - عبر رسم ملامح بشرية واضحة المعالم، مع تطعيمها بـ (الهالة النورانية) أو (لهب النور) المحيطة بالرأس أو الجسد، في توليفة ذكية تجمع بين الواقعية التشريحية والتقديس الروحي، مستلهمةً عناصرها من الفنون الفارسية القديمة والخيال الصوفي الذي يرى في النور تجسيداً للحضور الإلهي والعصمة.

ويتجلى هذا التحول الأنثروبولوجي في المخطوطات المصورة لتلك الحقبة؛ كإدخال مشاهد دينية لشخصيات مقدسة محاطة بالإشعاع النوراني في بعض نسخ ملحمة (الخمسة) لنظامي الكنجوي، فضلاً عن اللوحات الجدارية العلنية في قصور ومزارات أصفهان وقزوين، كما برزت المنمنمات الصفوية المتأخرة التي تجاوزت السرد الرمزي المقتضب لتقدم لوحات شبه مشهدية لواقعة كربلاء وعاشوراء، مؤذنةً بانتقال بصيري وتاريخي حاسم من (الصورة المخفية أو المموهة) إلى (الصورة المعروضة) في الفضاء العام.

وبذلك، لم يقتصر الدور الصفوي على تغيير القالب الفني للصورة الدينية فحسب، بل أعاد صياغة وظيفتها الاجتماعية بالكامل؛ حيث نُقلت الصورة من كونها وسيطاً معرفياً نخبوياً حبيس المخطوطات، لتصبح أداة سياسية لتشكيل

الوجدان الجمعي وتثبيت القداسة بصرياً، مؤسسةً لعلاقة جديدة بين المقدس والجمهور تقوم على (الحضور المرئي والمحسوس) بدلاً من الغياب والتخييل الذهني التجريدي.

وتكشف المقارنة الاجتماعية والأنثروبولوجية بين التحول البصري في العصر الصفوي وبين حركة تقديس الأيقونات في العصور الوسطى الأوروبية عن تقاطعات مذهلة في آليات اشتغال الوجدان الجمعي وهندسة السلطة، رغماً عن التباين اللاهوتي والعقائدي بين التجربتين. ويتجلى الرابط الأول في (سيميائية النور)، حيث وظف الفن الصفوي (الهالة النورانية) المحيطة برؤوس وأجساد الأئمة لحل معضلة التجسيد البشري وفصل المقدس عن الدنيوي، وهو ما يطابق تماماً توظيف الكنيسة البيزنطية واللاتينية لـ (الهالة الذهبية) حول رؤوس المسيح والعذراء والقديسين؛ إذ عملت هذه اللغة الضوئية في الفضاءين ككود بصري متفق عليه ينقل المتلقي من محاكمة الصورة تشريحياً إلى استقبالها روحياً ككيان متعالٍ.

ويمتد هذا التشابه إلى الوظيفة التعليمية والديمقراطية للصورة؛ فمثلما تحولت اللوحات الجدارية ومنمنمات المقاهي الصفوية والقاجارية إلى نص مفتوح يعوض العامة والأميين عن قراءة المصنفات اللاهوتية المعقدة، ساد في كنيسة العصور الوسطى مبدأ (الصور هي كتب الأميين) ، حيث كان الزجاج المعشق والتماثيل والرسومات الجدارية داخل الكاتدرائيات الأداة الوحيدة لتلقين العقيدة وتوجيه العاطفة الحاشدة.

ولم تقف هذه المقاربة عند حدود التعليم والرمزية، بل تجسدت في التوظيف السياسي المشترك؛ إذ استخدم السلاطين الصفويون الأيقونات الشيعية كـ (سلاح ناعم) لتوحيد الجبهة الداخلية، وشحن المشاعر الشعبية في الصراع ضد العثمانيين، وصناعة هوية مذهبية تدين بالولاء للبلاط بوصفه حامياً للمذهب، وهو الميكانيزم ذاته الذي اتبعه ملوك وأباطرة أوروبا القروسطية حين وضعوا صورهم بجانب صور القديسين في الكنائس ليوحوا للرعية بأن شرعية تيجانهم مستمدة من ذات المصدر الغيبي المقّدس.

وعلى الصعيد الفكري، واجه النظامان معضلات دينية وسجالات فقهية متشابهة لشرعنة هذا الحضور؛ فبينما انتهى فقهاء الشيعة إلى إباحة الرسم ثنائي الأبعاد بوصفه مجرد (وسيلة تعبيرية وتخيلية للذكرى والتبرك) لا تدعي التطابق الفعلي التام مع الأصل، خاضت الكنيسة الشرقية (حرب الأيقونات) الضارية في القرن الثامن الميلادي حتى انتصر تيار المدافعين عن الصور بناءً على فلسفة أن الإكرام الموجه للأيقونة ينتقل تلقائياً إلى الأصل، وأن الصورة مجرد بوابة عبور أو وسيط نحو الغائب. وبذلك، تثبت القراءة الأنثروبولوجية أن الديانات التوحيدية الكبرى حين تقرر التمدد أيديولوجياً وتأطير المشاعر الجماهيرية في الفضاء العام، تضطر حتماً للتخلي عن تجريدها النظري الصارم لتبني (لغة الصورة المعروضة)، محولةً العقيدة من فكرة مجردة في العقل إلى مادة محسوسة في العين، مما يعزز في النهاية سلطة المؤسسة الحاكمة بوصفها المفسر والمحتكر الحصري لهذه الرموز البصرية.

وقد تلازم الانفجار البصري وانتشار صور وأيقونات الأئمة والشخصيات المقدسة عند الشيعة في العراق بعد عام ٢٠٠٣ تلازماً عضوياً مع ظاهرة تمدد المواكب الصفوية ، حيث انتقلت الصورة من الحيز الخاص النخبوي والمخطوطات الفنية إلى الفضاء العام المفتوح لتكتسح الشوارع والمدن كإعلان هوية بصرية وجيوسياسية.

وقد ارتبط هذا الانتشار الكثيف بعدة عوامل إجتماعية وتكنولوجية متداخلة، بدأت مع طفرة تقنيات الطباعة الرقمية وتكنولوجيا الجرافيك الحديثة التي أتاحت إنتاج بوسترات كارتونية وجلدية عملاقة بجودة عالية وتكلفة زهيدة، مما جعل الأيقونة في متناول الجميع وعولمها شعبياً.

وفي مناخ المحاصصة والاصطفاف المكوناتي في العراق الجديد، لم تعد الصورة مجرد زينة روحية بل تحولت إلى أداة لتعريف (ملكية الفضاء العام) وتثبيت السيادة الجيوسياسية والطائفية عبر تعليقها بكثافة على الحواجز الأمنية والمقرات الحزبية والدوائر الحكومية وزجاج المركبات لإعلان الهوية المذهبية الحاكمة في تلك الجغرافيا.

إن هذا التمدد البصري تداخل بشكل صارم مع التمويل والتوظيف السياسي للأحزاب والفصائل الشيعية الصاعدة التي عمدت إلى دمج صور الأنبياء والأئمة بصور قادتها وزعمائها الدينيين والسياسيين أو صور شهدائها، مستغلة هذا التمازج لإنتاج (غسيل أيديولوجي وسياسي) يخلع قداسة الإمام على الفاعل الحزبي ويرسخ نفوذه في الوجدان الجمعي. كما شهدت هذه الفترة غرق الأسواق بما يُعرف بـ (الصورة الإيرانية اللامعة) المستوحاة في لمستها البصرية

وأنسنتها من الأيقونات المسيحية الأوروبية المعاصرة لـ (المسيح)، حيث تُظهر الإمام الحسين أو العباس بملامح (وسامة روحية) شديدة الجاذبية كالبشرة البيضاء النورانية والعيون اللوزية الواسعة المكحلة، مما جذب العاطفة الجماهيرية الحاشدة وخاصة لدى فئات الشباب والمراهقين الذين تلقفوها في وسائل التواصل الاجتماعي. وتعاظم هذا الحضور البصري مع تدهور الأوضاع الأمنية لتعمل الأيقونة فسيولوجياً كـ (درع حماية روحي) وتعويذة تعلّق في المنازل والمحال والسيارات لجلب البركة ودفع السوء والشرور عن مجريات الحياة اليومية.

وبناءً على المعادلة البنيوية المقلوبة التي رافقت تضخم الطقوس بعد ٢٠٠٣، تحول هذا الانتشار العشوائي الكثيف للصور إلى آلية (سيطرة وتوجيه بصري)؛ حيث تغولت القداسة الشكلية للصورة المعروضة في الشوارع لتعمل كحاجز نفسي يُزيح المسؤولية عن الفساد الحكومي ويُغطي على بؤس الواقع الخدمي والمعيشي للمدن المحرومة. فحين تُحاط الأحياء التي تفتقر لأبسط مقومات الحياة المعاصرة - كالماء الصالح للشرب والكهرباء والطبابة والمدارس - بصور عملاقة ومذهبة للأئمة، يتم تعويض غياب خدمات الدولة الحقيقية بجرعات مكثفة من العاطفة، مما يؤدي إلى تخدير الوعي المطلبي الفعلي للشعوب المقهورة وسلب روحها الاحتجاجية بـ (سكرة بصرية) تجعل الفرد يتقبل شقاء الأرض والحرمان طوال العام بانتظار شفاعة أصحاب هذه الصور في ملكوت السماء، وهو ما يضمن في نهاية المطاف استقرار عروش السلطة وإعادة إنتاج ذات النخبة السياسية الفاسدة.

## ثالثاً: زيارة الأضرحة والمشي إليها:

تضرب جذور الممارسات الطقسية المرتبطة بزيارة الأضرحة والقبور المقدسة والتبرك بها في التاريخ الشيعي، إلا أنها شهدت مأسسة[1] سياسية وبنيوية حاسمة مع قيام الدولة الصفوية؛ إذ سعت السلطة آنذاك إلى توظيف هذه الزيارات كأداة أيديولوجية هامة لترسيخ الهوية المذهبية المستقلة في مواجهة الإمبراطورية العثمانية، وتحولت ممارسة (المشي إلى المشاهد المقدسة عند الشيعة) من فعل عبادي فردي إلى استعراض سيادي مدعوم من البلاط، وتجسد ذلك تاريخياً في المشي الشهير للشاه عباس الأول من أصفهان إلى مشهد لزيارة مرقد الإمام الرضا، مما منح الزيارة بعداً هوياتياً وقانونياً وسياسياً يربط شرعية الحاكم بالتقرب من الأضرحة وبنائها وتذهيبها.

ويُسجل التاريخ أن الشاه عباس الأول (الكبير) كان أول من مأسس هذا السلوك بصفة سيادية عام ١٠١٠ هـ / ١٦٠١ م، حين نفّذ نذراً سياسياً وعسكرياً بالمشي على الأقدام من عاصمته أصفهان إلى مرقد الإمام الرضا في مشهد، قاطعاً مسافة تقارب الألف كيلومتر في رحلة استغرقت قرابة الثلاثة أشهر، هذا المشي الملكي، الذي رافقه فيه رجال البلاط وكبار علماء الحوزة (مثل الشيخ البهائي)، لم يكن مجرد زهد شخصي، بل كان استعراضاً أيديولوجياً هائلاً فرض من خلاله

(١) مصطلح يعني إضفاء الطابع المؤسسي على ظاهرة أو نشاط، من خلال إدماجه في إطار تنظيمي وقانوني وإداري يضمن استمراره وانتظامه وتوارثه.

الشاه قداسة المذهب على الفضاء العام، وحوّل مدينة مشهد إلى (كعبة بصريّة وبديلة) تعزز الاقتصاد الداخلي وتثبت أركان الدولة وحدودها الشرقية.

أما في الدولة القاجارية (١٧٩٦ - ١٩٢٥م)، فقد أخذ طقس المشي منحىً أكثر تغلغلاً في الأوساط الشعبية، وترافق مع نشوء ما يُعرف بـ (فن المقاهي) واللوحات الجدارية (تعزية خاني) ، وفي هذه الحقبة، تلاشت الحواجز الجغرافية والسياسية نسبياً مع العراق بعد معاهدات الصلح مع العثمانيين، مما سمح لملوك القاجار ونخبهم بإعادة توجيه طقس المشي صوب العتبات الشيعية المقدسة في العراق.

وكان الملوك القاجاريون (مثل فتح علي شاه (١٧٩٧-١٨٣٤) ، وناصر الدين شاه (١٨٤٨-١٨٩٦) يحرصون على رعاية قوافل المشي المتجهة من طهران إلى كربلاء والنجف، بل ويقومون بإرسال الأموال والميزانيات لإعادة إعمار وتذهيب قباب تلك الأضرحة كجزء من التنافس البصري على كسب ولاء الشارع الشيعي وعلمائه. وفي العصر القاجاري، تحول المشي إلى (ظاهرة إجتماعية منظمة) تقودها مواكب ونقابات مهنية، حيث يخرج المشاة بملابسهم السوداء التقليدية حاملين البيارق والرايات، وتسير خلفهم قوافل التموين والطبابة الشعبية

ثم انتقل طقس المشي إلى الأماكن الشيعية المقدسة في العراق خلال العهد

الملكي (١٩٢١ - ١٩٥٨ م) إلى سياق سوسيوسياسي[١] مختلف تماماً؛ حيث جرى تأطيره ضمن جدلية بناء الدولة الوطنية الحديثة ومحاولات العلمنة من جهة، والحفاظ على الهويات الفرعية والتقاليد المجتمعية من جهة أخرى. وخلال هذه الحقبة، أخذ طقس (المشاية) طابعاً ريفياً وعشائرياً محلياً خالصاً، وتركزت مساراته الكبرى لتمتد من النجف والأرياف الفراتية المحيطة بها كالمشخاب والشامية والهندية باتجاه كربلاء، حيث كانت القوافل تُنظم وتقاد بواسطة شيوخ العشائر والوجهاء الذين يخرجون ببيارق قبائلهم وأهازيجهم (هوساتهم) الشعبية، ليتحول المشي هنا إلى أداة لإثبات الوجود العشائري والتضامن الاجتماعي في الفضاء الأهلي بدلاً من كونه استعراضاً لسيادة البلاط كما كان في العهد الصفوي.

ومن الناحية الأنثروبولوجية، تضخمت الوظيفة الاجتماعية لزيارة الأضرحة والتمسح بها كملاذ روحي ضد الأوبئة الفتاكة كالملاريا والكوليرا وفيضانات دجلة والفرات المتكررة وشظف العيش، في ظل ضعف المنظومة الصحية والخدمية للدولة الناشئة في الأرياف والجنوب. وتجاه هذا المد الجماهيري، تبنت النخبة السياسية الحاكمة في بغداد - ذات التوجه التحديث - موقفاً يتسم بالحياد الحذر؛ فلم تمنع المشي تلافياً للصدام مع الحوزة والعشائر، ولم تدعمه ماليّاً أو إعلاميّاً لشرعنة وجودها، واقتصر دورها على الضبط الأمني

---

(١) مصطلح يُستخدم لوصف الظواهر التي تنشأ من تداخل العوامل الاجتماعية والسياسية، بحيث يصعب فهمها من منظور اجتماعي أو سياسي منفرد.

والتنظيمي لحماية المشاة من قطاع الطرق. بالتزامن مع ذلك، شهد العهد الملكي صعود الحركات الفكرية واليسارية والقومية والنخب المتعلمة التي بدأت تنظر بعين النقد السوسيولوجي للمبالغة في طقوس التبرك والزحف والمشي لمسافات طويلة، واعتبرتها مظاهر تُكرّس الوعي الغيبي والاستسلامي الذي يعيق تقدم الدولة المدنية، وهو ما مثّل جنين الفكر النقدي المستلهم من أطروحات ماركس حول تخدير الشعوب لمواجهة الإقطاع والفساد.

ويرجع هذا التمدد والانفجار الطقسي الصفوي إلى تظافر عوامل بنيوية وتكنولوجية وسياسية متعددة؛ بدأت بإمساك المرجعية الدينية لإدارة العتبات الشيعية المقدسة ومأسستها عبر تحويلها إلى مؤسسات خدمية واستثمارية عملاقة تمتلك ميزانيات ضخمة، وأساطيل نقل، ومستشفيات، مما أضفى طابعاً تنظيمياً سهّل حركة الزائرين المليونية القادمة من مختلف بقاع العالم وتحديداً من إيران ودول الخليج ولبنان وباكستان والهنود والمغتربين.

وقد ترافق هذا التدفق مع الطفرة الرقمية وقنوات البث الفضائي الشيعية والمنصات التفاعلية التي عملت على عولمة الزيارة بصفة بصرية جاذبة، تحول معها الرواديد والمنشدون إلى نجوم فضاء رقمي يشحنون الوجدان الجمعي للشبان والمراهقين، ويدفعونهم للانخراط في المسيرات المليونية (المشاية) التي تقطع مئات الكيلومترات مشياً على الأقدام صوب كربلاء والنجف والكاظمية وسامراء. وفي ظل الأزمات الأمنية المزمنة، وغياب الطمأنينة الاجتماعية التي عاشها الفرد العراقي، تضخمت الوظيفة الأنثروبولوجية للضريح ولعملية التبرك - كتقبيل الشباك والتمسح بالجدران - بوصفها (درع حماية روحي)

وملاذاً إجتماعيا لالتماس المعجزات والشفاء والدفع ضد الشرور اليومية، مستندة إلى إرث عشائري وثقافي عميق في مناطق الوسط والجنوب يتنافس فيه الوجهاء والبيوتات في إظهار الكرم وبذل المال لإطعام الزوار كنوع من التفاخر الاجتماعي والعشائري.

ومن منظور نقدي وفاحص لهذه الظاهرة، فإن هذا التضخم الهائل لثقافة الزيارة والتبرك في العراق ما بعد ٢٠٠٣ ، أنتج معادلة بنيوية مقلوبة على حساب وعي الدولة والعدالة الاجتماعية؛ حيث جرى التلاعب بـ (صناعة التخدير المطلبي) لتتحول العتبات ومواكب الخدمة المرافقة لها إلى آلية ميكانيكية متكاملة لتعويض غياب خدمات الدولة الأساسية وتبرير إهمالها المتعمد للطبابة والتعليم والكهرباء والماء الصالح للشرب.

فالأحزاب والقوى السياسية الشيعية الحاكمة والفصائل المسلحة تعمد إلى ضخ أموال طائلة لتمويل هذه المواسم وتسييسها واستعراض نفوذها برفع صور قادتها، مستغلة حماسة البسطاء في عملية (غسيل أيديولوجي وسياسي) يُضفي الشرعنة الزائفة على السلطة الفاسدة. وحين يرى المواطن المقهور والمهمش أن المجتمع الأهلي أو العتبات قادرة على تقديم الرعاية والمواصلات والإطعام المجاني لعشرين مليون زائر مجاناً لمدة أسابيع، ينشأ لديه لاهوت شعبي يُمجّد (بركة العتبة وشفاعة أهل البيت)، وهو ما يغسل شعورياً وطباقياً أيدي الأحزاب الفاسدة من تقصيرها التنموي المزمن. إن تضخم هذه الشعائر التبركية والاستهلاكية الفائضة عن الحاجة، والتي تُبدد فيها ثروات طائلة في إطعام عشوائي بدلاً من توجيهها نحو بناء مستشفيات أو مدارس حديثة

مستدامة للفقراء، يعيد بالضرورة إنتاج وتجسيد المقاربة التفكيكية لكارل ماركس حول وظيفة الدين المؤسساتي؛ إذ يتحول الطقس والتمسح بالشبابيك الذهبية إلى ما يشبه (سكرة الأفيون) التي تُخدر آلام المظلومين وتصرف أنظارهم عن مواجهة سُرّاق قوتهم الحقيقيين، مغلفة واقع البؤس المعيشي والخدمي بغطاء كثيف من القداسة الغيبية التي تجعل الفرد يتقبل شقاء الأرض بالكامل بانتظار الخلاص والشفاعة في ملكوت السماء، مما يضمن في النهاية استقرار عروش السلطة واستمرار ذات النخبة المهيمنة.

ويُمثل تاريخ عام ٢٠٠٣ الحد الفاصل والمنعطف الأبرز في تاريخ العراق المعاصر؛ إذ فجّر فضاءً من الانفجار الطقسي والانفلات المبالغ فيه بالشعائر الصفوية والممارسات الملوّنة التي لم يحدث لها مثيل قط في تاريخ البلاد الطويل. فرغم أن جذور هذه الطقوس ممتدة تاريخياً ولها محطات مأسسة وتأطير في العهود الصفوية والقاجارية والملكية، إلا أن النمط الذي تلا السقوط عام ٢٠٠٣ اختلف جذرياً في بنيته، وأدواته، ووظيفته الاجتماعية والسياسية، متحولاً من فضاء أهلي وقور ومحكوم بسلطة الضبط الفقهي والعشائري، إلى مأسسة كارتيلية وعولمة رقمية استعراضية عارمة تسير وفق منصات التواصل الحديثة والقنوات الفضائية.

**ويمكن تفكيك هذا (الإنفلات والتحول غير المسبوق) عبر ثلاثة أبعاد سوسيولوجية رئيسية:**

أولاً: تحول الطقس من الفضاء الأهلي العفوي إلى (مأسسة كارتيلية[1] وعولمة رقمية) : ففي العهد الملكي وما قبله، كانت الشعائر محكومة ببنية عشائرية محلية أو إشراف حوزوي وقور يضبط إيقاع الحركة ويمنع خروجها عن الأطر العبادية التقليدية. أما بعد عام ٢٠٠٣، فقد تلاقت الحرية السياسية المفاجئة مع طفرة تكنولوجية هائلة (مطابع رقمية، قنوات فضائية، ومنصات تواصل اجتماعي كالتيك توك والفيسبوك)، مما أدى إلى تسليع الطقس وتحويله إلى مادة بصرية استعراضية عارمة جاذبة لفئات الشباب والمراهقين، وخارجة عن سلطة الضبط الشعبي أو العرفي.

ثانياً: دخول (التسييس الأيديولوجي والفصائلي) : كعنصر قائد للشارع البصري؛ حيث عمدت الأحزاب والقوى السياسية الصاعدة والفصائل المسلحة إلى ضخ أموال طائلة لتمويل هذه الشعائر والمواكب المليونية واستغلالها كأدوات لإثبات الوجود، واستعراض النفوذ، وتحديد الهوية والسيادة الجيوسياسية في الفضاء العام عبر دمج صور الرموز الدينية بصور القادة السياسيين والشخصيات الحزبية، وهو ما أنتج نوعاً من (الغسيل الأيديولوجي) الذي يمنح الفاعل السياسي الفاسد شرعية وقداسة مستمدة من عاطفة الجمهور تجاه الأئمة، وهو توظيف لاهوتي لم يكن متاحاً أو مقبولاً بهذا

---

(١) مصطلح يُستخدم في علم الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي لوصف حالة يتحول فيها (التواطؤ غير الرسمي) بين فاعلين أقوياء (أحزاب، نخب اقتصادية، نقابات، أو جماعات مصالح) إلى نظام شبه رسمي ثابت داخل الدولة أو السوق.

الشكل الفج في العهود السابقة، لاسيما العهد الملكي الذي وقفت فيه الدولة على مسافة حياد حذر من هذه الممارسات.

ثالثاً : وهو البُعد الأكثر خطورة، يتمثل في (المعادلة البنيوية المقلوبة لتعويض غياب الدولة)؛ إذ تحول هذا التضخم والانفلات الشعائري إلى آلية توجيه وتخدير بصري وسلوكي تغطي على بؤس الواقع المعيشي والخدمي للمدن المحرومة. فحين يعجز النظام السياسي عن تقديم أبسط مقومات الحياة المعاصرة كالتعليم والطبابة والماء الصالح للشرب والكهرباء، يُفتح المجال على مصراعيه لضخ العاطفة الدينية واستبدال مؤسسات الدولة الخدمية بـ (بركة العتبات والمواكب) التي توفر الإطعام والمواصلات المجانية لملايين الزوار لعدة أسابيع ، إن هذا النمط من الإنفاق العشوائي الهائل والاستهلاك الفائض في الطقوس - بدلاً من توجيهه نحو بناء بنية تحتية مستدامة للفقراء - يُعيد إنتاج المقاربة التفكيكية لكارل ماركس حول وظيفة الدين المؤسساتي كـ (سكرة أفيون) تخفف آلام المظلومين وتصرف أنظارهم عن مواجهة سُرّاق قوتهم الحقيقيين، مما يضمن في نهاية المطاف استقرار عروش النخبة المهيمنة واستمرار تقاسمها للسلطة والثروة تحت غطاء كثيف من القداسة الغيبية.

وبالمقابل يرى بعض النقّاد أن سكوت أو عدم اعتراض عدد من رجال الدين الشيعة على هذه الممارسات-وأحياناً حتى التغاضي عنها- ساهم في ترسيخها داخل المجتمع، رغم أنها لا تقدم أثراً دينياً أو معرفياً واضحاً، بل قد تتحول إلى جهد استهلاكي للوقت والطاقة بعيداً عن جوهر الدين القائم على

الوعي والعمل. ويُفسَّر هذا السكوت أحياناً باعتبارات اجتماعية أو خوفاً من الصدام مع الجمهور، لكن نتيجته النهائية قد تكون تحويل الدين إلى طقوس متراكمة أكثر من كونه منظومة قيم عملية، وهو ما يثير نقداً حول ضرورة مراجعة ما يُمارس باسم الدين وتمييز ما هو أصيل ومثمر عما هو مجرد تراكمات اجتماعية.

## الردة الفكرية :

لقد أفضى هذا الانفجار الطقسي والانفلات المشهدي الذي ساد العراق بعد عام ٢٠٠٣، بسياقاته الاستعراضية والتسييسية الفجة، إلى إنتاج آليات وأنظمة عكسية واختلالات عميقة داخل البنية المجتمعية، مسبباً حالة حادة من الاغتراب السوسيولوجي والروحي، وردة فعل نقدية حادة أدت إلى قطيعة واضحة مع التدين التقليدي والتشيع الشعائري بصورة عامة.

ويتجلى هذا الأثر عميقاً في فرز طبقي وثقافي حاد داخل المجتمع؛ حيث شهدت الأوساط العراقية عزوفاً جماعياً لافتاً من قبل الطبقات المثقفة، والأكاديميين، والنخب الفكرية عن الانخراط في هذه الشعائر أو التماهي معها، بعد أن رأوا فيها مظاهر مشوهة تُكرّس (الوعي الغيبي والاستسلامي) وتُفرغ الدين من محتواه الأخلاقي والحضاري ، في المقابل، جرى توجيه العوام من الناس، والفئات الهامشية، والشرائح البسيطة والمحرومة نحو هذه الطقوس بكثافة مفرطة، مستغلين حماستهم وعواطفهم الفطرية غير المؤطرة بوعي نقدي، ليتحول (العوام) إلى الوقود البشري الأساسي لتلك المسيرات والمواكب

المليونية، والذين يتم شحنهم بـ (الوسامة الروحية) للأيقونات اللامعة وعزاءات الحركة السريعة لملء فراغهم الروحي والمادي.

وقد أنتج هذا الشرخ الاجتماعي مفارقة صارخة؛ فبينما يغرق العوام في بحر الشعائر الاستهلاكية الفائضة والبذل العشوائي في الشوارع، تزداد النخب المثقفة اغتراباً ونفوراً، واصفة هذا الانفلات بأنه آلية تجهيل متعمدة تُدار بكارتيلات حوزوية وسياسية لتعطيل العقل النقدي ، والأسوأ من ذلك كله، والأكثر خطورة على البنية الثقافية، هو تحول هذا الاغتراب والنفور بين الشباب المثقف - لاسيما في محافظات جنوب العراق (التي تُمثل الخزان البشري والتاريخي التقليدي للشيعة) - من مجرد عُزلة أو تدين فردي صامت، إلى اندلاع ظاهرة "الإلحاد الصريح" واللادينية بشكل متسارع وغير مسبوق وسط الشبان الأكاديميين والقراء والناشطين في البصرة، والناصرية، والعمارة، والديوانية.

لقد جاء هذا الارتداد الفكري والإلحادي في الجنوب كفعل احتجاجي وإجتماعي أخير ضد الإحباط المزمن الذي عاشه هؤلاء الشباب الذين عاصروا حركات احتجاجية كبرى كإنتفاضة تشرين؛ إذ تبلور لديهم وعي حاد يربط بين الفساد البنيوي الحاكم، وخراب المدن، وغياب الطبابة والتعليم وفرص العمل، وبين التضخم البصري للشعائر التي تُمولها الأحزاب والفصائل الشيعية الحاكمة.

وحين يرى الشاب الجنوبي المثقف أن مدينته تعيش تحت وطأة التلوث والفقر والبطالة بينما تُحاط بأمتار السواد والمواكب التي تُبذر ثروات طائلة باسم القداسة الغيبية، تنكسر لديه القداسة بالكامل، ويرى في هذه الطقوس تجسيداً

حياً لأطروحة كارل ماركس حول الدين بوصفه (سكرة أفيون) حقيقية تُصنع في دهاليز السلطة لتخدير آلام المظلومين وصرف أنظارهم عن مواجهة سُرّاق قوتهم الحقيقيين. هذا الوعي الصادم حوّل الإلحاد في جنوب العراق إلى (بيان سياسي ورفض فكري) ضد طغيان سلطة الصورة والمقدس المزيف، ومحاولة لكسر قيود الهيمنة الأيديولوجية التي تستخدم شفاعة ملكوت السماء لتثبيت عروش النخبة السياسية الفاسدة في الأرض ومحو الهوية المدنية والعلمية للمجتمع.

لقد أدت هذه المفارقات الصادمة والسياقات المشهدية المنفلتة بشكل مباشر وحتمي إلى حدوث موجة عارمة من الابتعاد عن التدين والنفور من المظاهر الإيمانية في أوساط الوسط الشيعي المثقف والنخبوي في العراق. هذا العزوف والابتعاد لم يعد مجرد ملاحظة عابرة، بل تحول إلى ظاهرة إجتماعية لافتة ومدروسة أخذت أشكالاً وتجليات متعددة:

- **العلمانية الإجرائية والنفسية** :اتجهت قطاعات واسعة من الأكاديميين والكتاب والشباب الواعي نحو تبني (العلمانية) ليس فقط كخيار سياسي لإدارة الدولة، بل كملجأ نفسي وروحي لحماية عقولهم من حالة التسطيح والابتذال البصري التي فرُضت على الفضاء العام. بات المثقف يرى في فصل الدين عن الحياة اليومية ضرورة حتمية لإنقاذ ما تبقى من قيم مدنية وعلمية داخل المجتمع.
- **التدين الفردي الصامت** (الروحانية بلا طقوس) :اختارت شريحة أخرى من المثقفين التخلي تماماً عن (التدين الشعائري والمؤسساتي) والانكفاء نحو

نمط من الروحانية الفردية المستترة، فقد ابتعد هؤلاء عن المساجد والحسينيات والمواكب، وقطعوا صلتهم بالمنظومة الحوزوية والحزبية، مكتفين بعلاقة ذاتية وأخلاقية خاصة مع الخالق، هرباً من أن يُحسبوا على مجتمعات العوام الطقسية أو الكارتيلات السياسية التي توظف الدين.

- **القطيعة المعرفية مع الموروث الفقهي** :تسببت المبالغات غير العقلانية (مثل عزاء الشور[1] العنيف والمبالغة في كرامات التبرك بالقبور) في دفع العقل المثقف نحو إعادة قراءة التراث والتشيع التاريخي بعين النقد الصارم والشك الفلسفي ، وقد أدى هذا إلى اهتزاز الثقة بالأطروحات الفقهية التقليدية، ونشوء جيل يرفض سلطة رجال الدين (العمامة) ويرى فيها أداة للتوجيه والسيطرة الجمعية، مما مهّد السبيل لقطيعة معرفية كاملة مع المنظومة الاعتقادية الشيعية.

---

(١) عزاء الشور: هو نمط حديث من أشكال العزاء واللطم الحركي الشيعي، وفد إلى العراق بشكل ملحوظ بعد عام ٢٠٠٣ من البيئة الإيرانية (حيث يُعرف هناك بـ شور وتعني الحماس أو الهيجان). ويمتاز هذا الطقس ببنية أدائية وإيقاعية تختلف جذرياً عن= =اللطميات العراقية التقليدية الوقورة والموزونة ذات البعد الشعري والخطابي ، ويعتمد (الشور) على إيقاع سريع جداً ومتسارع وصاخب للطم على الصدور، حيث يتم ضبط السرعة عبر مهندس صوت يستخدم تقنيات ديجيتال ومؤثرات صوتية حديثة (صوت تكراري سريع أو ضربات قلب سريعة تتكرر دون توقف بلفظة (حسين حسين) أو (حيدر حيدر) في الخلفية . هذا الإيقاع الرتيب والسريع يُدخل المشاركين في حالة من الاندماج الحركي الكامل.

- **الإلحاد الاحتجاجي كبيان سياسي وفكري** :كما فصّلنا سابقاً، فإن ذروة هذا الابتعاد عن التدين تجسدت في الصعود الصادم لظاهرة الإلحاد واللادينية الصريحة بين الشبان القراء والمثقفين في وسط وجنوب العراق. هذا الإلحاد لم ينشأ فقط نتيجة ترف فكري أو قراءات فلسفية معزولة، بل كان في جوهره (إلحاداً سوسيوسياسياً - اجتماعي سياسي -واحتجاجياً)؛ رد فعل راديكالي صريح لرفض النظام الفاسد الذي يحكم باسم المذهب ويحتمي بأردية السواد وأموال المواكب.

بناءً على ذلك، تحول الفضاء الشيعي العراقي المعاصر إلى فضاء منقسم طبقياً وثقافياً؛ فبينما يتم دفع العوام نحو مزيد من الغرق في سكرة الطقوس والاستهلاك الفائض والتبرك، يهرب الوسط المثقف بالاتجاه المعاكس تماماً وبخطى متسارعة نحو اللادينية، أو العلمانية، أو الالحاد، بحثاً عن عقلانية مفقودة وصوناً لكرامتهم الإنسانية والمطلبية ضد سلطة المقدس المزيف.

## رابعاً : التطبير وجلد الذات:

خلافاً للشعائر الشيعية الكلاسيكية، كالبكاء والخطابة، فإن طقس التطبير، وهو جرح الرأس بآلة حادة (القامة) حتى يسيل الدم تعبيراً عن الحزن، يُعد من الطقوس الوافدة والمستحدثة تاريخياً على البيئة العربية والعراقية، إذ لم يُعرف في صدر الإسلام ولا في عهود التي تلت ذلك، وإنما تشكل عبر مسار تاريخي متدرج تشير إليه الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية.

وتاريخياً فقد نشأت في أوروبا العصور الوسطى جماعات المناهضين أو التوابين التائبين كظاهرة أنثروبولوجية وسيكولوجية بالغة التعقيد، تداخلت فيها سيميائية الدم[1] بمسرحة الألم الجماعي في الفضاء العام، لتشكل مرآة تاريخية صريحة لتفكيك طقوس الجلد الذاتي العابرة للثقافات. وقد بدأت الجذور التاريخية لهذه الحركة بالتبلور والاندلاع الجنوني واسع النطاق في منتصف القرن الرابع عشر، وتحديداً في عام ١٣٤٨م، بالتزامن مع الاجتياح الكارثي لوباء الطاعون الجارف المعروف بـ (الموت الأسود).

ومع عجز الأطباء والملوك والكنيسة الكاثوليكية الرسمية عن تفسير الوباء أو الحد من فتكِهِ، انهارت المنظومة الخدمية والنفسية للمجتمعات الأوروبية، فولد من رحم هذا العجز البنيوي إيمان شعبي عارم لدى العوام بأن الطاعون ليس سوى غضب إلهي مباشر مسلط على البشرية بسبب خطاياها، وأن الخلاص الوحيد لرفع هذا البلاء وتلمس شفاعة ملكوت السماء يكمن في معاقبة الجسد وجلده علانية للتكفير عن الذنوب المتراكمة.

ثم انتقلت هذه الممارسة سريعاً من أروقة الأديرة السرية المستترة إلى شوارع المدن وقراها، متخذةً شكل مسيرات حاشدة ومنظمة يخرج فيها المئات من الرجال والنساء حفاة الأقدام، يرتدون أكفاناً وأثواباً بيضاء ملطخة بالدماء،

---

(١) **السيميائية** :هي دراسة الدلالات التي تحملها الرموز والإشارات والألوان والحركات والكلمات، وكيف يفهمها الناس ويمنحونها معاني معينة.

حاملين الصلبان والبيارق الدينية ليدوروا في حلقات دائرية أمام الجماهير المحتشدة.

وكان المطهرون يجلدون ظهورهم ورؤوسهم باستخدام سياط جلدية مزودة بقطع معدنية مسننة ومسامير على وقع ترانيم دينية رتيبة وسريعة الإيقاع، مما كان يدخل المؤدين في حالة من الوجد الهستيري واللاوعي الجمعي والغيبوبة الفيزيولوجية التي تمنعهم من الشعور بالألم الحقيقي بل وتحوله إلى لذة روحيّة تبركيّة تعزلهم عن بؤس واقعهم الشقي.

ومن منظور التحليل النفسي والاجتماعي، وظفت هذه الجماعات سيلان الدم كميكانيزم دفاعي[1] وآلية للتنفيس الانفعالي والكاثارسيس الجمعي[2] في مواجهة شظف العيش والظلم الإقطاعي والكبت السياسي المزمن؛ إذ منحهم امتلاك الألم وتوجيهه ذاتياً شعوراً باهراً بالسيطرة السيكولوجية على المصير بدلاً من تلقي الموت سلباً من الأوبئة والمجاعات.

---

(١) مصطلح كميكانيزم (Mechanism) يُستخدم في الدراسات الاجتماعية والفلسفية والسياسية للدلالة على:آلية أو وسيلة أو نمط عمل يُفسِّر كيف تحدث ظاهرة معينة أو= =كيف تُؤدي أسباب محددة إلى نتائج معينة. فالمقصود أن الطقوس لم تكن مجرد ممارسات دينية، بل كانت **آلية** تُسهم في ضبط سلوك الأفراد، وترسيخ الامتثال، وتعزيز الانتماء للجماعة

(٢) مصطلح الكاثارسيس الجمعي (Collective Catharsis)هو تعريب للمصطلح اليوناني Catharsis، ويعني: التطهير أو التنفيس الانفعالي الجماعي، أي تفريغ المشاعر المكبوتة بصورة مشتركة داخل جماعة من الناس من خلال طقس أو حدث أو ممارسة رمزية.

وعلى الرغم من أن هذه الحركة حظيت في بدايتها بتعاطف هستيري من عوام الناس الذين رأوا في المطهرين قديسين شعبيين يوفرون الشفاعة البديلة، إلا أن هذا الإنفلات الطقسي سرعان ما تحول إلى تمرد سوسيوسياسي صريح هاجم سلطة الكهنة والباباوات واتهمهم بالفساد والتسبب في غضب الله، مما دفع البابا كليمنت السادس في عام ١٣٤٩م إلى إصدار مرسوم بابوي شهير يُجرّم الحركة ويعتبرها بدعة وتوهيناً للدين وتسطيحاً غيبياً للعقيدة، لتتحرك السلطات الملكية وتكبح جماحها وتعيد عزلها في هامش التاريخ الأوروبي، حيث نُظر إليها لاحقاً من قِبل النخب التنويرية كعلامة صارخة على (سكرة الأفيون التخديرية) وزمن الجهل والتجهيل الجماعي.

لقد تلقفت الدولة القاجارية في إيران (١٧٩٦ - ١٩٢٥م) هذا الإرث الجسدي العنيف والوافد من فضاءات القوقاز وأذربيجان المتاخمة لها، لتعيد إنتاجه وتوطينه ضمن جغرافيتها المذهبية عبر مسار تاريخي وسياسي مدروس. فبعد أن كانت ممارسات جلد الذات وجرح الرأس قاطنة في تخوم القبائل التركية والقزلباشية المحاربة على الحدود، وجد السلاطين القاجاريون في هذه الطقوس الدموية مادة مثالية لصناعة أيديولوجية تعبوية تخدم شرعيتهم السياسية والعسكرية.

ولم تكن جبال القوقاز وأراضي أذربيجان مجرد حدود جغرافية تفصل الإمبراطورية القاجارية عن القوى المجاورة، بل كانت منطقة تلاقح ثقافي وأنثروبولوجي فريد؛ حيث قطنتها قبائل تركمانية وقزلباشية محاربة تميزت بـ (سيكولوجية عنيفة) ممتزجة بإرث قديم من طقوس جلد الذات وجرح

الرؤوس بالقامات، والتي كانت تُمارس في تلك الأصقاع كوسيلة لإثبات الشجاعة والتحمل والتكفير عن الذنوب.

وفي هذه الحقبة كانت الدولة القاجارية تعيش مواجهات عسكرية طاحنة ومستمرة مع الإمبراطورية الروسية القيصرية في الشمال، وهي الحروب التي أسفرت عن خسارة إيران لأجزاء واسعة من أراضيها في القوقاز بموجب معاهدتي (كلستان) و(تركمانجاي) في الربع الأول من القرن التاسع عشر. وفي خضم هذه الهزائم العسكرية المتتالية والشعور بالانكسار والمظلومية القومية، عمد البلاط القاجاري - لاسيما في عهد الشاه ناصر الدين شاه - إلى تبني ورعاية طقس (التطبير) وسيلان الدم في الشوارع وتحويله من ممارسة شعبية معزولة إلى سياسة عامة تُشرف عليها الدولة وتدعمها مالياً وعقائدياً.

لقد كان الهدف الاجتماعي والسياسي من هذا التبني الرسمي هو شحن الجماهير (العوام) بعاطفة عسكرية قتالية مبنية على فكرة التضحية والفداء والشهادة، وربط معارك الشاه المعاصرة ضد الروس بمعركة الحسين التاريخية ضد يزيد.

وبتشجيع من البلاط، انخرطت العشائر والطبقات الشعبية البسيطة في المدن الإيرانية الكبرى مثل طهران، وتبريز، وإصفهان في هذه الطقوس؛ حيث تحولت ساحات المدن إلى مسارح دم حية يسير فيها آلاف الرجال بأكفانهم البيضاء وجراح رؤوسهم النازفة، مدفوعين بلاوعي جمعي يخلط بين التكفير عن ذنوب الماضي والاستعداد لخوض معارك الحاضر. ولم يقتصر دور السلاطين على التشجيع الشفوي، بل قاموا ببناء (التكايا) الضخمة (مثل تكيّة دولت

الشهيرة في طهران) لاستيعاب هذه الشعائر الاستعراضية وتوفير الدعم المالي لقادة المواكب؛ مما حوّل المؤسسة الدينية الطقسية إلى حليف استراتيجي للبلاط.

وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين الانتقال الفعلي لطقس التطبير من البيئة الإيرانية (القاجارية) إلى الفضاء الشيعي العراقي، وذلك عبر قنوات جغرافية وديموغرافية محددة، ارتبطت بحركة الزيارة والمجاورة الحوزوية والتبادل التجاري بين البلدين.

وقد تسرب (التطبير) تدريجياً عبر مدينتي كربلاء والنجف اللتين كانتا تضمّان جاليات كبيرة من التجار، والطلبة، والمجاورين من أصول إيرانية، وآذرية، وقوقازية (وكان يُطلق عليهم في المرويات الشعبية العراقية آنذاك اسم (العجم) أو (الأعاجم).

كان هؤلاء المجاورون ينظمون مواكب عزاء خاصة بهم داخل أزقتهم ومحلاتهم السكنية في ذكرى عاشوراء، ويمارسون فيها طقوسهم القاجارية الوافدة بما فيها جرح الرؤوس بالقامات. وبفعل الاحتكاك اليومي وسيكولوجية العدوى العاطفية، بدأت بعض الفئات الهامشية والعشائرية البسيطة من العوام العراقيين تنجذب إلى هذا المشهد البصري العنيف وتشارك فيه، لما يوفره من شحن حركي وتفريغ انفعالي لافت.

وتتفق المصادر التاريخية والأنثروبولوجية – وعلى رأسها دراسات المؤرخين العراقيين والبروفيسور إبراهيم الحيدري في كتابه (تراجيديا كربلاء) – على أن أول توثيق مكتوب ورسمي لظهور طقس التطبير في العراق يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر، وتحديداً في حدود عام ١٨٧٠م إلى ١٨٨٠م (خلال العهد

العثماني المتأخر). ولم يكن هذا الظهور نابعاً من تطور داخلي في بنية التدين العربي العراقي المحلي، بل جاء نتيجة هجرة ميكانيكية للطقس عبر الجاليات والمجاورين.

وينقل الحيدري في كتابه أن هذه الجاليات، لاسيما الشبان الآذريين (الترك) والقزلباشيين، هم من أدخلوا طقس التطبير (جرح الرأس بالقامة) والضرب بالزنجيل إلى العراق ، فقد كانوا ينظمون مواكب عزاء مستقلة خاصة بهم داخل محلاتهم السكنية (مثل محلة العباسية في كربلاء)، ويتحركون في أزقة ضيقة ومنعزلة لممارسة هذا الجلد الذاتي العنيف كجزء من هويتهم القومية والمذهبية الوافدة، بينما كان سكان المدن من العرب ينظرون إلى هذه المشاهد في بادي الأمر كـ (تقاليد غريبة ومستهجنة) لا تمت بصلة لطرق حزنهم الكلاسيكية القائمة على البكاء والإنشاد والخطابة[1].

وقد وثّق عدد من القناصل الأجانب والرحالة الأوروبيين الذين زاروا كربلاء والنجف في ثمانينيات القرن التاسع عشر مشاهداتهم لـ (مواكب الرجال الذين يرتدون ملابس بيضاء ويضربون رؤوسهم بالسيوف حتى تسيل الدماء على وجوههم)، وأشاروا بوضوح إلى أن القائمين على هذا الطقس هم من الجالية الإيرانية والتركية الآذرية المقيمة في العراق، وأن المجتمع العربي المحلي كان ينظر إليها في البداية كـ (تقاليد غريبة وافدة).

---

(١) الحيدري ، تراجيديا كربلاء : ص ١٥٢.

ومن هؤلاء الرحالة عالم الآثار والرحالة الأمريكي جون بيترز الذي ترأس بعثة جامعة بنسلفانيا للتنقيب في العراق في أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر (حدود عام ١٨٨٨-١٨٩٠م). فقد وثق بيترز في مذكراته وفي كتابه (**نيبور.. أو استكشافات ومغامرات على ضفاف الفرات**) مشاهداته الحية عند زيارته للمدن الشيعية المقدسة في العراق خلال مواسم العزاء؛ حيث رصد بدهشة طوابير الرجال الذين يرتدون الأكفان البيضاء الملطخة بالدماء، ويسيرون في الشوارع ضاربين رؤوسهم بالسيوف، وأشار صراحة في تدويناته إلى أن هذا الطقس الدموي كان محصوراً ومقاداً بالكامل من قِبل العناصر التركية الآذرية (المعروفين تاريخياً بالقزلباش) والإيرانيين المقيمين والمجاورين هناك، وأن العرب المحليين من سكان المدن والقبائل لم يكونوا ينخرطون في هذه الممارسات الدموية في تلك الحقبة، بل كانوا يكتفون بالمشاهدة والاطلاع عليها كشعائر غريبة وافدة.

كما تُقدم الوثائق والأرشيفات الرسمية البريطانية (خلاصة تقارير القناصل والمقيمين السياسيين البريطانيين في ولاية بغداد خلال الحقبة من ١٨٧٠ إلى ١٨٩٠ م) رصداً أمنياً واجتماعياً دقيقاً لهذه التحولات؛ إذ تشير تقارير القناصل الإنجليز عند رصدهم لحركة زوار العتبات الشيعية وتدفق الأموال والجاليات، إلى ظهور مواكب الدم (التطبير) في كربلاء والنجف، وتؤكد الوثائق أن هذه المواكب كانت تُنظم وتُحشد بواسطة (الرعايا الأعاجم) ، وتلفت التقارير النظر إلى الحذر والنفور الأولي الذي أبداه المجتمع العربي المحلي تجاه هذه الأساليب

العنيفة في التعبير عن الحزن، قبل أن تبدأ آلية (العدوى الطقسية) بجذب الفئات الهامشية العراقية بمرور العقود.

ومن خلال هذا الدعم والتأطير القاجاري المكثف طوال القرن التاسع عشر، اكتسب طقس التطبير شرعيته البصرية والاجتماعية الكبرى، وتجذر في الوجدان الشعبي الشيعي كجزء أصيل من الهوية الدينية، قبل أن ينتقل في أواخر ذلك القرن مع حركة الزوار، والتجار، وطلبة الحوزة الأعاجم والمهاجرين عبر الحدود ليتسرب إلى المدن الشيعية المقدسة في العراق كالنجف وكربلاء.

لقد انتقل طقس التطبير في العراق خلال العهد الملكي (١٩٢١ - ١٩٥٨م) من فضاء (العزلة الأعجمية) الضيقة ليصبح حدثاً صدامياً ومسرحاً للنزاع الاجتماعي والسياسي والثقافي في قلب المدن العراقية.

وتميزت ممارسة العراقيين للتطبير في تلك الحقبة بملامح اجتماعية دقيقة شكلت النواة الأولى للشرخ بين المثقف والعوام:

١. **الاستيطان في أحزمة الفقر وهوامش المدن**: بينما تأسست الدولة الملكية الحديثة وبدأت ملامح التحديث والتعليم المدني تظهر في بغداد ومراكز المدن، كانت هناك موجات هجرة واسعة النطاق للفلاحين والشرائح المسحوقة من أرياف الجنوب نحو هوامش المدن الشيعية المقدسة (النجف وكربلاء) وبغداد - تحديداً منطقة (الصرائف) التي عُرفت لاحقاً بالثورة- فقد تبنت هذه الفئات الهامشية والمحرومة طقس التطبير بكثافة؛ إذ وجد عامة الناس في رمزية إراقة الدم وإيذاء الجسد آليةً للتنفيس الانفعالي عن الإحباطات والضغوط التي

فرضها واقعهم المعيشي ، وقهرهم الطبقي، واغترابهم عن الدولة الحديثة التي لم تكن تمثلهم اقتصادياً،فتحول الموكب إلى فضاء يمنح الفرد البسيط سلطة معنوية و(وسامة روحية) داخل مجتمعه عبر استعراض الشجاعة وتحمل الألم الجسدي.

٢.**الصدام الثقافي: المثقف الأفندي في مواجهة العوام**: أنتجت ممارسة التطبير في العهد الملكي فرزاً طبقياً وثقافياً حاداً؛ حيث ظهر جيل (الأفندية) من المثقفين، والشباب والطلاب التنويريين، واليساريين، والقوميين، الذين كانوا يرون في ممارسة العراقيين للتطبير في الشوارع مظهراً من مظاهر (التخلف، والجهل، والردة الحضارية) التي تشوه صورة العراق الحديث أمام العالم وتُكرس الوعي الغيبي الاستسلامي، وكان هؤلاء المثقفون يكتبون المقالات اللاذعة في الصحف البغدادية والنجفية داعين إلى مقاطعة هذه الشعائر العنيفة واستبدالها بالتعليم والمطالبة بالحقوق السياسية والعدالة الاجتماعية، مما خلق فجوة مبكرة واغتراباً حقيقياً بين النخبة الواعية وعوام الشارع.

٣ .**فتوى الأصفهاني (١٩٢٦م) والتمرد على المرجعية**: لم تكن النخبة الثقافية وحدها هي من قاطعت هذا الطقس، بل إن المؤسسة الدينية العليا في النجف حاولت كبح جماحه. وجاءت المحطة الأبرز عام ١٩٢٦م بصدور الفتوى الجريئة للمرجع الأعلى أبو الحسن الأصفهاني التي حرّمت التطبير والضرب بالزناجيل صراحة باعتبارها بدعاً توهن المذهب، هنا حدثت مفارقة اجتماعية خطيرة؛ إذ تمرد العوام وقادة المواكب العشائرية على فتوى المرجع الأعلى . وبتشجيع من بعض رجال الدين السياسيين (الذين كانوا يغازلون عواطف

الجمهور لكسب النفوذ)، أصر العوام على النزول إلى الشوارع وممارسة التطبير بملابسهم البيضاء وقاماتهم النازفة، بل وخرجت أهازيج شعبية في النجف تهاجم المرجع الأصفهاني شخصياً، مما عكس أن العاطفة الطقسية عند العوام قد تضخمت لدرجة تجاوزت فيها سلطة الضبط الفقهي والعقلي.

٤. **التوظيف السياسي وموقف السلطة الملكية**: وقفت الحكومات الملكية المتعاقبة في بغداد موقفاً برغماتياً وحذراً من هذه الطقوس؛ فمن جهة، كانت النخب الحاكمة (ذات الخلفية العسكرية والتحديثية) تنظر بقرف ونفور للتطبير، ومن جهة أخرى، كانت السلطة تخشى منع الطقس بالقوة تجنباً لاندلاع ثورات عشائرية أو اضطرابات شعبية عارمة قد يستغلها المعارضون.

لذلك، سمحت السلطة الملكية بـ (تأطير الطقس أمنياً وبصرياً)؛ فكانت قوافل المطبرين العراقيين تسير في شوارع كربلاء والنجف والكاظمية تحت حراسة (الشرطة الملكية) أو (الخيالة والمشاة بملابسهم الرسمية)، مما أعطى الانطباع بأن السلطة توظف هذه الشعائر كـ (صمام أمان اجتماعي) يمتص طاقات الكبت والرفض لدى الجماهير ويفرغها في قنوات دائرية مفرغة من الدم والبكاء، بدلاً من أن تتحول تلك الطاقات إلى حركات احتجاجية منظمة تواجه الإقطاع أو تسعى لإسقاط النظام السياسي.

ولم يكن العهد الجمهوري في العراق (١٩٥٨ - ٢٠٠٣) مجرد حقبة للتحولات السياسية الكبرى والانقلابات العسكرية، بل كان مسرحاً لواحد من أعنف الصدامات الاجتماعية والأيديولوجية بين السلطة المركزية والجماهير

الشيعية حول إدارة (الفضاء العام) واحتكار الرمزية المقدسة ، وفي قلب هذا الصراع، برز طقس (التطبير) كأداة تعبيرية حادة، تحولت بمرور العقود من ممارسة اجتماعية تنفيسية في أحزمة الفقر إلى معركة وجودية تصفوية انتهت بحظرها التام وتحولها إلى طقس سري يمارَس تحت الأرض.

وقد بدأت الملامح الأولى للعهد الجمهوري مع ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ بقيادة عبد الكريم قاسم، والتي اتسمت بسياسة شعبوية انفتحت على الطبقات الكادحة والمحرومة، وفي هذه الفترة، شهدت مواكب التطبير انتعاشاً ملحوظاً، لاسيما في مناطق أحزمة الفقر المحيطة ببغداد، مثل (مدينة الثورة) التي أسسها قاسم آنذاك لتضم مئات الآلاف من المهاجرين الريفيين القادمين من الجنوب.

وبتشجيع مضمر من مناخ الحرية السياسية وغض الطرف من قِبل القوى اليسارية والشيوعية التي كانت تسيطر على الشارع وتتحاشى الاصطدام بعواطف العوام، تضخمت مواكب التطبير في الكاظمية، والنجف، وكربلاء، وصارت تُمارس علناً ككيان هوياتي صارخ يعكس الوجود الاجتماعي للطبقات المسحوقة واغترابها البنيوي.

ومع زوال العهد القاسمي وصعود الأنظمة القومية (العهد العارفي ١٩٦٣ – ١٩٦٨)، بدأت الدولة تنظر بعين التوجس والريبة إلى هذه الحشود الطقسية المتعاظمة. لم يكن التوجس نابعاً من خلفيات مذهبية فحسب، بل من خوف السلطة السياسية من إمكانية تسييس هذا الخزان البشرى العاطفي لصالح الحركات الإسلامية الحزبية الناشئة مثل (حزب الدعوة الشيعي)، فبدأت الدولة بفرض تضييقات إدارية وأمنية غير معلنة للحد من انتشار المواكب في مراكز

المدن، إلا أن الطقس ظل حياً ويقاوم داخل الأزقة العتيقة للمدن الشيعية المقدسة.

ثم وصل الصدام إلى ذروته التراجيدية مع استقرار حكم حزب البعث العربي الاشتراكي (١٩٦٨ - ٢٠٠٣)، حيث تبنى النظام استراتيجية صارمة لـ (علمنة الفضاء العام وتأميم الدين)، لضمان عدم وجود أي سلطة أو رمزية تنافس سلطة الحزب والدولة ، فبدأت المرحلة الأولى في السبعينيات عبر محاولات الاحتواء والتضييق المنظم، وتوجت بالمواجهة التاريخية في (انتفاضة صفر) عام ١٩٧٧، حيث أدرك النظام أن الشعائر الدينية تمثل بؤرة الثورة الكامنة التي يمكن أن تنفجر في أي لحظة.

ومع وصول الخميني لسدة الحكم في إيران عام ١٩٧٩ وبدء الحرب العراقية الإيرانية عام ١٩٨٠، اتخذ النظام خطوة حاسمة بالإطباق التام والحظر الشامل والقاطع لطقوس التطبير والضرب بالزنجيل، فقد اعتبرت السلطة ممارسة التطبير مظهراً متخلفاً يسيء لصورة الدولة الحديثة، وعملاً شعائرياً وافداً يخدم الأجندة السياسية الإيرانية، وصيغت قوانين صارمة بلغت عقوبتها السجن المؤبد أو الإعدام بتهمة التمرد على قرارات الدولة والانتماء لأحزاب محظورة.

وتشير الذاكرة الشيعية وسير الرواديد وقادة المواكب القدامى إلى أن آخر موكب رسمي وعلني ضخم للتطبير شهدته الشوارع العراقية كان في عاشوراء من عام ١٣٩٩ هجرية، تشرين الثاني/نوفمبر من عام ١٩٧٨م (مع مناورات خجولة ومحدودة جداً في بدايات عام ١٩٧٩م قبل إطباق الحظر التام عقب تسلم صدام حسين رئاسة الجمهورية مطلقاً في تموز من ذلك العام. وقد خرج هذا

الموكب التاريخي الأخير في مدينة كربلاء من محلة (باب الطاق) ومحلة (المخيم)، وهي الأحياء القديمة المعروفة بأشرس مواكب التطبير وأكثرها تنظيماً، ثم سار المطبرون بأكفانهم البيضاء النازفة نحو ضريحي الحسين والعباس وسط أجواء من الإنذار الأمني المرعب وطوق مشدد فرضته قوات الأمن العام والانضباط العسكري.

ومنذ عام ١٩٨٠ وحتى سقوط النظام عام ٢٠٠٣، اختفى التطبير تماماً من المشهد البصري للشوارع والساحات العامة في العراق، لكنه لم يمت اجتماعياً؛ إذ تحول إلى ممارسة (سرية للغاية) تُدار تحت الأرض. كانت مجموعات صغيرة من الشبان والملتزمين أيديولوجياً بالطقس يجتمعون في أقبية البيوت المظلمة، أو يتسللون إلى البساتين النائية والمنعزلة في أرياف كربلاء وطويريج والنجف صبيحة يوم عاشوراء، فيقومون بجرح رؤوسهم بالقامات سراً دون مكبرات صوت ودون رادود، ثم يسارعون إلى مداواة جراحهم وإخفاء الأكفان والقامات هرباً من مفارز الأمن الحزبي والتقارير الاستخباراتية.

إن هذا الكبت الجسدي والنفسي الطويل الذي استمر لأكثر من عقدين يفسر سوسيولوجياً حالة (الارتداد الشعائري الهستيري) التي اندلعت في مدن العراق بعد التاسع من نيسان عام ٢٠٠٣؛ إذ لم يكن النزول الفوري للشوارع بالأكفان والسيوف استرداداً حقيقياً للمجال العام، بقدر ما كان نكوصاً جماعياً نحو تسييل الدم وتأطير الذات داخل سيكولوجية الضحية .وبدلاً من استثمار مناخ الحرية في صياغة مطالب مدنية ومؤسساتية واعية، اندفعت الجموع نحو استعراض قسري للألم الجسدي، مكرسةً غياب العقلانية البديلة، ليتنازل

المجتمع طواعية عن فضاء المواطنة الحديثة لصالح كارتيلات التجهيل والتوظيف الأيديولوجي المعاصر.

وبعد الاحتلال الأمريكي للعراق ، شهد يوم الثاني والعشرين من نيسان ٢٠٠٣ ، خروج أول موكب تطبير علني ومنظم في العراق بعد سقوط النظام السابق وذلك خلال زيارة الأربعين الشهيرة التي تحولت برمتها إلى تظاهرة سياسية واجتماعية مليونية تفجرت بعد عقود من المنع والحظر الشامل، حيث انطلق الموكب العلني المنظم الأبرز من أزقة كربلاء القديمة وتحديداً من قادة وأبناء محلة باب الطاق ومحلة المخيم وهي ذات المحلات التاريخية التي خرج منها آخر موكب علني قبل الحظر عام ١٩٧٩م ليوثق هذا الموكب جولة علنية صاخبة صبيحة ذلك اليوم في منطقة ما بين الحرمين الشريفين بملابس الأكفان البيضاء والسيوف والقامات معلناً كسر طوق الخوف والمنع الرسمي، وبالتزامن مع هذا الموكب الكربلائي المحلي التقت في ذات اليوم قوافل ومواكب تطبير ضخمة زحفت من بغداد وتحديداً من مدينة الصدر التي استعادت اسمها فوراً بعد أن كانت تسمى بمدينة صدام ومنطقة الكاظمية ليشكل أبناء هذه المناطق ذراعاً بشرياً هائلاً اندفع نحو مرقد الحسين والعباس لممارسة التطبير علناً وبكثافة أمام وسائل الإعلام العالمية التي كانت تغطي الحدث بذهول، ومثّل هذا الموكب التاريخي بوابة العبور الرسمية لنقل الطقس من السرية التامة تحت الأرض في الأقبية والبساتين البعيدة إلى الفضاء العام المفتوح معلناً انطلاق حقبة الانفلات والارتداد الشعائري الذي تمدد لاحقاً ليصبح استعراضاً سيادياً وسياسياً يكتسح الشارع العراقي المعاصر.

لقد أدارت المواكب والشخصيات الحوزوية المحلية الأمن الداخلي للمدينة والمراقد في ذلك اليوم بشكل ذاتي وعفوي، بينما اكتفى الأمريكيون بالمراقبة الجوية والاستخباراتية عن بُعد، مستفيدين اجتماعياً وسياسياً من هذا الانفجار الشعائري كصمام أمان يمتص طاقة الشارع العراقي ويشغله بهويته الفرعية في تلك اللحظة الحرجة من تاريخ السقوط.

لقد اتسم مشهد الشارع العراقي بعد عام ٢٠٠٣ بظاهرة (الإنفلات الشعائري)؛ حيث خرج طقس التطبير من حدوده التقليدية المسيطر عليها نسبياً، ليتحول إلى استعراض للقوة وفرض سيادي يكتسح المجال العام، متجاوزاً الأبعاد التعبدية البسيطة إلى ممارسات بصريّة واجتماعية غريبة أثارت صدمة واسعة حتى داخل الأوساط الدينية المعتدلة.

**ويمكن رصد أبرز مظاهر انفلات التطبير بعد عام ٢٠٠٣:**

١. **تطبير الأطفال والرضع** (صناعة الجرح المبكر) :غدت واحدة من أكثر الظواهر قسوة ونقداً؛ حيث يعمد بعض الآباء وقادة المواكب إلى جرح رؤوس الأطفال الصغار والرضع بالقامات في مشهد بصرى عنيف يُبث رقمياً، وهو ما اعتبره علماء النفس والاجتماع عملية (حقن قسري لعقدة المظلومية) وتشويه اجتماعي لطفولة بريئة لا تدرك أبعاد الطقس.

٢. **الاستعراض الرقمي و(برستيج) الدم** :تحول الطقس بفعل شبكات التواصل الاجتماعي (تيك توك، إنستغرام) إلى منصة للاستهلاك البصري واستعراض

المظهر؛ إذ يحرص العديد من الشبان على التطبير والتقاط الصور ومقاطع الفيديو عالية الدقة (البث المباشر) بملابسهم البيضاء الملطخة بالدماء لجمع التفاعلات والمشاهدات، مما نزع عن الفعل بعده الروحي التكفيري وحوله إلى (صناعة محتوى) واستعراض نرجسي جسدي.

٣. **منظومة التمويل الحزبي والفصائلي** : اصبحت قوافل التطبير أداة بيد القوى السياسية والفصائل المسلحة لإثبات الوجود والسيطرة على الأرض (استعراض القوة الباردة). حيث تضخ ميزانيات ضخمة لشراء الآلاف من الأكفان والسيوف، وتوفير الدعم اللوجستي والمفارز الطبية التابعة لأحزاب معينة، لغرض (الغسيل الأيديولوجي) وكسب الولاءات الانتخابية من طبقات العوام الكادحة.

٤. **ابتكار أساليب دموية مستحدثة** :لم يعد الأمر مقتصراً على ضربة خفيفة للرأس، بل ظهرت مواكب تمارس ضرب الظهر بـ (الزناجيل المزودة بشفرات حلاقة وسكاكين حادة) (تطبير الظهر)، والزحف على البطن لمسافات طويلة حتى تدمى الأجساد، مما عكس نزعة نكوصية نحو تعميق الألم الفيزيائي كبديل عن الوعي الفكري والمدني.

وبالمقابل : تميز موقف رجال الدين الشيعة داخل العراق من ظاهرة انفلات التطبير بالتعقيد والسوسيولوجيا المنقسمة بنيوياً إذ تباينت الرؤى والمواقف الحوزوية بشكل حاد لتعكس صراعاً خفياً ومعلناً بين العقلانية الفقهية

والمصلحة البرغماتية ، فالمرجعية الدينية العليا في النجف وعموم الحوزة التقليدية المحافظة تقع تاريخياً ومعاصراً في جبهة الرفض الصامت أو ما يمكن تسميته بـ التقية الاجتماعية حيث تنظر هذه المرجعية إلى التطبير وممارسات جلد الذات العنيفة بوصفها أفعالاً غير شرعية وتوهيناً صريحاً لصورة المذهب أمام الفضاء العالمي غير أن كبار المراجع فضلوا الانكفاء نحو الرفض الهادئ وإصدار الفتاوى المكتوبة المشروطة بدلاً من الخطابات الحماسية الصادمة لعوام الشارع ، وذلك نابع من وعي استراتيجي عميق بأن الصدام المباشر والعلني مع حشود بشرية مشحونة عاطفياً ومؤطرة بالدعم الفصائلي والحزبي قد يؤدي إلى خسارة المرجعية لسلطتها الروحية والتوجيهية أو إحداث شرخ طائفي واجتماعي لا يمكن رتقه .

وبالمقابل تُعد (سطوة العوام) واحدة من أخطر آليات الضغط الاجتماعي في الفضاء الشيعي؛ حيث يمتلك الشارع المشحون عاطفياً سلطة قاهرة قادرة على (إسقاط) هيبة أي رجل دين أو مرجع يتجرأ على المساس بطقوسهم الدموية ، وقد تضاعفت سطوة العوام في العصر الرقمي؛ فأي رجل دين أو خطيب يحاول نقد التطبير أو وصفه بالتخلف، يواجه فوراً بـ (جيوش إلكترونية) وحملات تسقيط وتشهير واسعة عبر منصات التواصل الاجتماعي، تُخرجه من ربقة المذهب وتصفه بـ (المقصر) أو (البكري)، مما يهدد أمنه الشخصي ومكانته الاجتماعية.

لقد تحول العوام وقادة المواكب بفعل التمويل السياسي إلى (مؤسسة موازية) تمتلك من القوة والشارع ما يجعل حتى كبار الفقهاء يحسبون لها ألف

حساب، مفضلين مسايرتها أحياناً أو نصحها بالتي هي أحسن، خوفاً من انفلات جماهيري أكبر قد يحرق الأخضر واليابس ويقوض ما تبقى من بنية عقلانية للمجتمع.

وفي المقابل برزت جبهة أخرى من رجال الدين والخطباء الشعبيين والراديكاليين الذين وجدوا في هذا الانفلات الطقسي فرصة خصبة لبناء النفوذ الشخصي ، فشرعنوا التطبير وأسبغوا عليه القداسة المطلقة لاستغلال عواطف الجمهور البسيط ، وتحويل المواكب إلى كتل تصويتية وخزانات بشرية تخدم الأحزاب السياسية المتنفذة ، حيث يمثل إبقاء العوام في حالة الهيجان العاطفي المستمر الضامن الأكبر لاستمرار تبعيتهم العمياء ، وغياب المساءلة العقلانية عن الفساد وبناءً على هذا الانقسام تجلت سطوة العوام أو ما يُعرف بالإرهاب الفكري للشارع كقوة قاهرة ومرعبة يخشاها رجال الدين بشكل حقيقي إذ يمتلك الجمهور المشحون سلطة اجتماعية قادرة على إسقاط هيبة ومكانة أي فقيه يتجرأ على المساس بطقوسهم الدموية ، وهو إرث يعود تاريخياً إلى عام ١٩٢٦ عندما تمرد العوام في النجف على فتوى المرجع الأعلى الشيعي أبو الحسن الأصفهاني ، وخرجوا في تظاهرات تهاجمه وتتهمه بضعف العقيدة والعمالة للأجانب ، ووصولاً إلى العصر الرقمي بعد عام ٢٠٠٣ حيث تضاعفت هذه السطوة وتحولت إلى ابتزاز إلكتروني كارتيلي ، تقوده الجيوش الرقمية لتسقيط وتشويه أي خطيب ينقد التطبير مما جعل قادة المواكب والعوام يشكلون مؤسسة موازية تمتلك من الشارع والنفوذ ما يدفع كبار الفقهاء إلى حساب ألف حساب

لها ومسايرتها تجنباً لانفلات جماهيري أعمى قد يقوض البنية العقلانية للمجتمع بالكامل.

إنَّ (سطوة العوام) ، أو (ديكتاتورية الشارع المشحون) تُمثل في الفضاء الشيعي العراقي واحدة من أعقد الظواهر الاجتماعية وأكثرها تأثيراً في صناعة القرار الديني والاجتماعي ، وهي باختصار :سلطة قهرية يفرضها جمهور العوام وقادة المواكب الشعبية على النخب الفكرية والدينية، بحيث يُصبح الشارع العاطفي هو المشرّع الفعلي لشكل الطقوس، مستخدماً الإرهاب الفكري والوصم العقائدي لتطويق أي محاولة تحديثية أو عقلانية.

ومع الانفتاح الرقمي وتدفق الأموال الحزبية والكارتيلية لدعم الشعائر بعد سقوط النظام السابق، تضاعفت سطوة العوام وتحولت من (أهازيج في أزقة النجف) إلى إرهاب رقمي منظم.

وفي السنوات الأخيرة، لا يجرؤ أي خطيب منبر شيعي أو رجل دين (حتى وإن كان من المقربين لمرجعية النجف) لا يجرؤ تلميحاً أو تصريحاً في نقد ظاهرة تطبير الأطفال، أو الدعوة لاستبدال سيلان الدم بالتبرع في المستشفيات، فإنه يواجه فوراً بـ (مجزرة تسقيطية) على منصات التواصل الاجتماعي (تيك توك، فيسبوك). فيتهم بخيانة المذهب ، ويُتهم بـ (التقصير) و(البكرية- التعاطف مع المذاهب الأخرى)، ويُصنف كعدو للشعائر الشيعية.

وقد عرض خطباء معروفون بعلميتهم وعقلانيتهم (مثل أحمد الوائلي تاريخياً، وبعض الخطباء الأكاديميين المعاصرين) إلى هجمات شرسة ومحاولات

مقاطعة لمنابرهم لمجرد دعوتهم إلى تهذيب العزاء وترصينه فكرياً، مما دفع جيل الخطباء المعاصرين إلى (مسايرة الشارع) ومداهنة عواطف العوام بدلاً من توجيههم، خوفاً على مصادر رزقهم ومكانتهم الاجتماعية.

إن هذه الأمثلة تكشف أن (سطوة العوام) قد نجحت عبر التاريخ في بناء (سلطة موازية) لسلطة المرجعية الشيعية ؛ حيث يجد المرجع الديني نفسه محاصراً بجمهور يقدسه بشرط واحد :أن لا يقترب المرجع من شعائر الدم التي منحها العوام قداسة تفوق قداسة المرجعية نفسها.

# الخاتمة

لقد سعينا في هذا الكتاب، الموسوم بـ(**بريق الأفيون: الاغتراب في الطقوس الشيعية**)، إلى تتبع المسار التاريخي والفكري لظاهرة الاغتراب الديني، والكشف عن تحولات الاستلاب الإنساني منذ تشكلاته الفلسفية في الفكر الغربي، بوصفه مفهومًا يصف انفصال الإنسان عن وعيه وذاته وحريته، وصولًا إلى تجلياته المعاصرة في بعض الممارسات الطقسية التي غدت، في سياقات اجتماعية وسياسية محددة، تعبيرًا عن اغتراب الإنسان عن مقاصد الدين وقيمه الأخلاقية والإنسانية.

ولم يكن هدف هذا الكتاب الاقتصار على سرد التاريخ أو وصف الطقوس، بل محاولة تفكيك البنى الفكرية والاجتماعية والسياسية التي أسهمت في إعادة إنتاجها وترسيخها، وتحليل الكيفية التي انتقلت بها بعض الممارسات من كونها تعبيرات محدودة داخل فضاءات محلية إلى ظواهر واسعة النطاق، اكتسبت عبر الزمن أبعادًا مؤسسية ورمزية وسوسيوسياسية معقدة، حتى أصبحت جزءًا من المشهد العام، وميدانًا تتداخل فيه العقيدة مع الهوية، والدين مع السياسة، والرمز مع السلطة، والشعور الديني مع آليات التعبئة الاجتماعية.

وقد انطلق هذا المسار التحليلي من مساءلة مفهوم الاغتراب في جذوره الفلسفية، ثم تتبع انتقالاته إلى المجال الديني، قبل أن يقف عند تجلياته في الواقع العراقي المعاصر، حيث لم تعد بعض الممارسات المرتبطة بإراقة الدم وإيذاء الجسد تُقرأ بوصفها أفعالًا فردية معزولة، بل باعتبارها ظواهر اجتماعية وثقافية

مركبة، تعكس تحولات أعمق في بنية الوعي الديني، وفي علاقة الإنسان بالله تعالى ، وفي طبيعة التفاعل بين المؤسسة الدينية والسلطة والمجتمع:

**بريق الأفيون ومآلات الجسد المستلب: خلاصة تركيبية في سيميائية الدم والارتداد الطقسي** : يمثل هذا المصنف النقدي محاولة جراحية جادة ومطولة لتفكيك الإحداثيات الاجتماعية والنفسية التي تحكم جدلية الفكر والممارسة في الفضاء الديني، وتحديداً الكيفية التي ينزلق بها الطقس الشعبي العنيف من رداء التعبير الوجداني العفوي عن المظلومية المزعومة، ليغدو آلة بنيوية كبرى لإنتاج وتأبيد (الاغتراب) الاجتماعي والسياسي والفكري؛ وهو الأمر الذي فرض في الفصل الأول إرساء أرضية معرفية حازمة تولت جرد مفهوم الاغتراب وتتبع مسارات تشظي الذات وانفصال الإنسان عن نتاجه وجوهره الخلّاق، حيث تتبعنا المفهوم في سمائه الميتافيزيقية الأولى مع جيورج فيلهلم فريدريش هيجل الذي نظر للاغتراب بوصفه مرحلة حتمية يتخارج فيها (الروح الكلي) في الطبيعة والمؤسسات والمشاهد التاريخية قبل أن يسترد وعيه بذاته، لتأتي النقلة المادية المفصلية مع كارل ماركس الذي هبط بالمفهوم إلى أرض العلاقات الإنتاجية والاقتصاد السياسي، مشرحاً مستويات الاغتراب الأربعة التي يستلب فيها العامل في ظل النظم الطبقية؛ حيث يغترب عن منتج عمله الذي يتحول إلى قوة غريبة تسيطر عليه، وعن فعل الإنتاج ذاته الذي يصبح عملاً قسرياً مدمراً للذات، وعن نوعه الإنساني المبدع، وعن أقرانه في المجتمع؛ وصولاً إلى تطوير هذا المفهوم النقدي مع رواد مدرسة فرانكفورت مثل هيربرت ماركوزه

وثيودور أدورنو حول (الإنسان ذي البعد الواحد)، وكيفية تخدير الوعي الطبقي والسياسي عبر صناعة الثقافة والتسلية الجماهيرية المنظمة التي تبيع وهماً يُمتص من خلاله أي دافع للتغيير؛ ليغدو الاستنتاج الحاسم لهذا الفصل أن الاغتراب يبلغ ذروته عندما تتحول الرموز والطقوس التي يبتكرها الإنسان للتعبير عن فكرة ما إلى سلطة قهرية مستقلة ومتعالية تعود لتستلب إرادته وتدفعه للتماهي مع شقائه الجسدي دون وعي بأسبابه الحقيقية.

هذه الآلية المعرفية الدقيقة شكلت الجسر النقدي الذي عبرنا به نحو الفصل الثاني لتقديم دراسة مقارنة ومقاطعة أنثروبولوجية وتاريخية بالغة العمق لبنية الوعي الديني في مسيحية القرون الوسطى إبان أوروبا الإقطاعية، لكشف الكيفية التي صاغ بها اللاهوت القروسطي مفهوم (الخطيئة الأولى) كعقدة وجودية وحقل للدنس يتطلب التكفير الدائم من خلال إذلال الجسد الإنساني ومعاقبته فيزيائياً لكونه منبعاً للغواية؛ مما فجّر ظاهرة حركات (جلد الذات) الطوّافة التي سارت في المدن الأوروبية المنكوبة بالأوبئة والحروب بملابس بيضاء ملطخة بالدماء، يضرب فيها الرجال ظهورهم ورؤوسهم بالسياط والآلات الحادة تيمناً بآلام المسيح وبحثاً عن خلاص غيبي، وهو المشهد التراجيدي الذي فككه الكتاب ليعلن أن التحالف البرغماتي غير المعلن بين المؤسسة الإكليريكية والنظام الإقطاعي قد نجح في توجيه طاقات الكبت والغضب الاجتماعي لدى الأقنان والفلاحين المسحوقين نحو أجسادهم بدلاً من توجيهها نحو قصور الإقطاعيين الفاسدين أو الملوك المستبدين، مما حوّل الألم الشخصي والجلد الفيزيائي إلى (صمام أمان اجتماعي) يمتص شحنات

الرفض الطبقي ويفرغها في قنوات ميتافيزيقية دائرية مفرغة، مكرساً بقاء الإنسان مغترباً عن مسؤوليته الأرضية في اقتلاع الجور المادي.

إن هذه البنية الطقسية وقدرتها الفائقة على تخدير الوعي الاجتماعي، فتحت الباب في الفصل الثالث لتشريح الاغتراب عند مفكري الشيعة التنويريين الذين امتلكوا الشجاعة المعرفية والفقهية لنقد الفضاء الشيعي ومحاولة إنقاذه من التكلس والارتداد العاطفي غير العقلاني؛ حيث حلل الكتاب الإسهام الجراحي المعمق للدكتور علي شريعتي في تفكيكه لآلية تحول الحركة إلى مؤسسة عبر مقارنته الشهيرة بين (التشيع العلوي) الثوري الحركي الذي يسعى لمواجهة الظلم وتحقيق العدالة، وبين (التشيع الصفوي) الطقسي المؤسساتي الذي حوّل استذكار مقتل الحسين إلى أداة للبكاء السلبي والتكفير الذاتي وجلد الجسد، وهي الرؤية التنويرية التي شارك فيها الشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ محمد جواد مغنية بالتأكيد على أن هذه الممارسات الدموية تعمل كعامل تخدير يعيق الوعي الحقيقي للمجتمع لأنها تمنح العوام شعوراً زائفاً بالرضا والانتصار والخلاص الروحي بمجرد إرساء دمائهم في الشوارع، متنازلين عن مسؤوليتهم التاريخية والسياسية في بناء مجتمع عادل ودولة مؤسسات عقلائية.

إن هذا النقاش الفكري الحاد قاد الكتاب مباشرة نحو الفصل الرابع ليتتبع المسار التاريخي والأنثروبولوجي لعودة الطقوس الشيعية الشعبية و تسللها جغرافيا من التخوم القوقازية والآذرية المتاخمة عبر الجاليات والمجاورين الأعاجم إلى كربلاء والنجف في ثمانينيات القرن التاسع عشر، مروراً بممارسة العراقيين لها في العهد الملكي كأداة للتنفيس السيكولوجي في أحزمة الفقر،

وصولاً إلى المواجهة الشرسة والصِدام التصفوي التام في ظل حكم حزب البعث وحقبة صدام حسين في العهد الجمهوري، حيث فرض النظام حظراً مطلقاً وقاطعاً على طقس التطبير والضرب بالزنجيل منذ عام ١٩٨٠ تحت طائلة السجن المؤبد أو الإعدام باعتبارها ممارسات متخلفة تخدم أجندات إقليمية وتوهن الدولة الحديثة، ليدخل الطقس طور السرية التامة تحت الأرض في أقبية البيوت المظلمة وبساتين الأرياف النائية لأكثر من عقدين، مما يفسر سوسيولوجياً حالة الارتداد الشعائري الهستيري والنكوص الجماعي صبيحة التاسع من نيسان عام ٢٠٠٣ حين اندفعت الجموع نحو الشوارع بالأكفان والسيوف مؤطرة ذاتها داخل سيكولوجية الضحية، حيث كان الجسد المستلب يبحث عن تدمير فوري لصورة السلطة القامعة فارتد إلى لغة الدم القديمة مفرغاً طاقة التغيير والحرية السياسية في فضاء طقسي لاعقلاني بدلاً من استثمارها في بناء وعي مدني ومؤسساتي معاصر.

وقد توج الكتاب أطروحته النقديّة الشاملة في الفصل الخامس بالرصد العيني الصارم لأبرز مظاهر انفلات التطبير بعد عام ٢٠٠٣ ، وأثره الكارثي في اغتراب المجتمع الشيعي المعاصر، حيث تحول الطقس من ممارسة تقليدية مسيطر عليها إلى استعراض كارتيلي وسيادي وافتراضي يكتسح المجال العام عبر ظواهر صادمة كتطبير الأطفال والرضع وحقن عقدة المظلومية في سيكولوجيتهم قسراً، والاستعراض الرقمي لبرستيج الجسد النازف على منصات التواصل الاجتماعي لجلب التفاعلات وتحويل الألم إلى مادة لصناعة المحتوى، فضلاً عن دخول كارتيلات التمويل الحزبي والفصائلي على خط

المواكب لتوظيف طبقات العوام الكادحة وتحقيق الغسيل الأيديولوجي واستعراض القوة الباردة وتأبيد التبعية، وابتكار أساليب دموية مستحدثة كاستخدام الزناجيل المزودة بشفرات الحلاقة والسكاكين لجلد الظهر والزحف على البطون، مما أنتج اغتراباً مجتمعياً معاصراً ومضاعفاً يعزل الإنسان الشيعي عن قضاياه الحقيقية ، وعن السعي الواعي لبناء دولة الخدمات والمواطنة والعدالة بعد أن هرب العوام نحو التدمير الذاتي للجسد للحصول على خلاص وهمي يمتص طاقات الرفض ، والاحتجاج الفعلي ضد الفساد السياسي المستشري، وهو الانفلات الذي حُمي وحُصن بما يُعرف بـ سطوة العوام وديكتاتورية الشارع المشحون بالإرهاب الفكري والوصم العقائدي والابتزاز الإلكتروني المنظم ضد أي محاولة نقدية تنويرية، مما جعل قادة المواكب والعوام يشكلون مؤسسة موازية مرعبة يخشاها رجال الدين والفقهاء المعاصرون ، ويدفعهم لحساب ألف حساب لها ومسايرتها أو الانكفاء نحو الرفض الصامت والتقية الاجتماعية ؛ تجنباً لانتحارهم الرمزي والاجتماعي أمام جموع تقدس طقس الدم وتفضله على سلطة الفتوى الضابطة ، كما حدث تاريخياً في التمرد على فتوى المرجع الأعلى أبو الحسن الأصفهاني عام ١٩٢٦ ومحنة السيد محسن الأمين في رسالة التنزيه.

وتأسيساً على هذا المجرى التحليلي الطويل والمترابط، يخلص كتاب (بريق الأفيون: الاغتراب في الطقوس الشيعية) في أطروحته الختامية الكبرى إلى أن الانتصار الحقيقي والواعي للقيم التحررية والإنسانية في العصر الحديث يفرض بالضرورة إحداث قطيعة معرفية وأنثروبولوجية صارمة مع كل هذه البدع

الدموية الصفوية، والعمل على إطلاق حركة تنزيه ثانية وشجاعة من داخل النخب الفكرية والدينية تتجاوز ترهيب الشارع وحسابات الشعبوية، لتعيد صياغة الطقوس المشوه والرفض التاريخي وتوجيهها نحو قنوات مدنية وعقلانية ومؤسساتية فاعلة، تبني الإنسان وتصون كرامته وعقله حياً ومواطناً فاعلاً في مجتمعه، بدلاً من المتاجرة بوعيه وترك جسده مستلباً ومغترباً ونازفاً في شوارع التجهيل المعاصر وكارتيلات التوظيف الأيديولوجي.

## الفهرست